رَوْضَةُ الجَامِع

فِي شَرْحِ جَمْعِ الجَوَامِعِ

لِلْإِمَامِ تَاجِ الدِّينِ عَبْدِ الوَهَّابِ السُّبْكِيِّ

أَلَّفَهُ

الشَّيْخُ عِمَادُ الدِّينِ عُثْمَانُ البَنْتَنِيُّ الجَاوِيُّ الشَّافِعِيُّ

الجُزْءُ الأَوَّلُ والثَّانِي

الطبعة الثانية

مكتبة نهضة العلوم

بنتن - اندونيسيا

روضة الجامع

في شرح جمع الجوامع

للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي

الفه

الشيخ عماد الدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي

الجزء الاول والثاني

الطبعة الثانية المحققة

١٤٤٨ هـ

مكتبة

نهضة العلوم بنتن

اندونيسيا

روضة الجامع في شرح جمع الجوامع

الشيخ عماد الدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي، الفه

الشيخ عماد الدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي، الجزء الاول والثاني، الطبعة الثانية المحققة،

عام ١٤٤٨ هـ، مكتبة نهضة العلوم بنتن

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على أنعم زيادتها تزيدنا حمدا، ونصلى ونسلم علي حبيبك محمد الهادي للأمة رشدا، وعلى اله وصحبه ما دامت الكتب والأقلام لمعاني الالفاظ محل زهرتها وغربيبها أبدا. اما بعد:

فيقول عمادالدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي هذا شرح لمتن جمع الجوامع للامام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي مأخوذ على سبيل التسهيل والاختصار من المصادر يغلب عليه مبانيها ومعانيها وهي الشروح والحواشي لهذا المتن الشريف وأهمها البدر الطالع للمحلي ثم تشنيف المسامع للزركشي والغيث الهامع للعراقي والدرر اللوامع للكوراني والاصل الجامع للسيناوني وحاشية البناني وحاشية العطار وتقرير عبدالرحمن الشربيني؛ ومن المراجع راجعتها لما كانت الشروح والحواشى لاتغنينى لتبادر الفهم وهي الرسالة

للامام الشافعي والفروق للقرافي والموافقات للشاطبي والبحر المحيط للزركاشي والمحصول للامام الرازي والبرهان للامام الجويني والمستصفى للغزالي والقواطع للسمعاني والكاشف للأصفهاني والاحكام للآمدي والنفائس للقرافي ايضا ونهاية الوصول للهندي والتنقيح للقرافي ايضا و شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومجاز القرآن لعز الدين بن عبد السلام وغاية الوصول للزكريا الانصاري والكوكب المنير للفتوحي ومختصر منتهى السؤل والامل لابن الحاجب وارشاد الفحول للشوكاني ونشر البنود على مراقي السعود لعبد الله بن إبراهيم الشنقيطي وغيرها. وقصدي بهذا الشرح سوق الالفاظ بسديد المراد منها بتراكيب سهلة مختصرة متبادرة الى الذهن سميته روضة الجامع في شرح جمع الجوامع نفع الله بها آمين.

قال المصنف رحمه الله تعالى:

بسم الله الرحمن الرحيم

(نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها) اي يعلم بزيادتها لان زيادة النعم مقتضية للحمد ايضا وهلم جرا واصل الازدياد ازتياد بالتاء ابدلت دالا لتوافق الزاي والدال في الجهر ليتشاكل اللفظ (ونصلي على نبيك محمد هادي الأمة

لرشادها) اي الى رشاد الامة وهو دين الاسلام لانه طريق موصل الى الرشاد وهو ضد الغي. (وعلى آله وصحبه، ما قامت الطروس) جمع طرس وهو الصحيفة (والسطور لعيون الألفاظ) اي لمعانيها (مقام بياضها) اي الطروس (وسوادها) اي السطور (ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع) وهو اسم هذا الكتاب سمي به لجمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه (الآتي من فن الأصول) وفي بعض النسخ من فني الاصول بالتثنية وهي أوضح اي فن أصول الفقه وأصول الدين لان هذا الكتاب يشتملها مع الزيادة في الآخر بفن التصوف وادخل المصنف التصوف في اصول الدين لكون كل منهما متعلقا بالنفس (بالقواعد القواطع، البالغ) بالجر صفة ثانية لجمع الجوامع (من الإحاطة بالأصلين مبلغ ذوي الجد والتشمير) ومبلغ منصوب على انه مصدر دال على التشبيه والتقدير البالغ بلوغا مثل بلوغ ذوي الجد والتشمير ثم ابدل بلوغ بمرادفه وهو مبلغ (الوارد) بالجر ايضا صفة ثالثة لجمع الجوامع (من زهاء) اي قدر (مائة مصنف، منهلا) حال من ضمير الوارد (يروي ويمير) ويروي بضم اوله من الري وهو الشبع من الماء ويمير بفتح اوله وضمه اي يشبع كل جائع (المحيط) بالجر ايضا صفة رابعة لجمع الجوامع (بزبدة ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد كثير) اي بخلاصة ما في كتابيه شرح المختصر لابن

الحاجب و شرح المنهاج للبيضاوي. (وينحصر) جمع الجوامع (في مقدمات وسبعة كتب).

الكلام في المقدمات

شرع المصنف في اول المقدمات بالتعريف الاول من التعريفين لاصول الفقه فقال **(أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية)** فالدلائل قسمان اجمالية وتفصيلية فالاجمالية كقولنا الامر يقتضي الوجوب والنهي يقتضي التحريم وكفعل النبي والاجماع والقياس والمطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص فهؤلاء دلائل اجمالية غير معينة فيها الجزئيات بخلاف التفصيلية نحو أقيموا الصلاة فهذا دليل تفصيلي لمعين وهو وجوب الصلاة ونحو لاتقربوا الزنا فانه دليل تفصيلي لحرمة الزنا ونحو فعل النبي الصلاة في الكعبة فانه دليل تفصيلي في استحبابها فيها ونحو اجماعهم على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما فانه دليل تفصيلي على ذلك الحكم المذكور ونحو قياس الارز بالبر في الاحكام فانه دليل تفصيلي على ذلك الحكم المذكور ايضا وهكذا.

ثم شرع في التعريف الثاني لاصول الفقه فقال **(وقيل: معرفتها)** اي وقيل ان تعريف اصول الفقه معرفة تلك الدلائل لا الدلائل نفسها والفرق بين الاول والثاني

ان الاول تعريف اصول الفقه بمسائله وهي تلك الدلائل الاجمالية والثاني تعريفه بإدراك تلك القواعد.وكل تعريف من التعريفين صحيح وصواب وعند المصنف الاول ارجح وذلك معلوم من تعبيره الثاني بصيغة التمريض قيل.

ثم عرف المرء المنسوب الى الاصول بقوله **(والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها)** اي ان الاصولي هو من عرف بالدلائل الاجمالية وبطرق استفادتها بان يقدم الخاص على العام والمبين على المجمل والظاهر على المؤول وهكذا وبمستفيدها وهو المجتهد اي شروطه في الاجتهاد.

ثم شرع في تعريف الفقه فقال **(والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية)** فخرج بقوله بالأحكام العلم بالذوات والصفات والأفعال فلا يسمى العلم بها فقها وخرج بقوله الشرعية العقلية والحسية فلا يسمى العلم بالاحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين فقها وكذا الحسية كالعلم بأن النار محرقة وخرج بقوله العملية العلمية كالعلم بأن الله واحد. وقوله المكتسب مرفوع صفة للعلم، وخرج به علم الله تعالى، وما يلقيه في قلوب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام. وخرج بقوله من أدلتها التفصيلية الادلة الاجمالية كمطلق الامر .

ثم شرع في تعريف الحكم فقال (والحكم: خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف) اي ان الحكم المتعارف بين الأصوليين خطاب الله أي كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطابا المتعلق بفعل المكلف أي البالغ العاقل من حيث إنه مكلف أي ملزم ما فيه كلفة وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته كقوله {الله لا إله إلا هو} فلا يسمى حكما عندهم.

وخرج بقوله من حيث انه مكلف قوله تعالى {والله خلقكم وما تعملون} [الصافات: ٩٦] فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله تعالى لا من حيث انه مكلف. ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل. وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالها منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته.

ثم قال (ومن ثم لا حكم إلا لله) أي من هنا وهو أن الحكم خطاب الله نقول لم يكن الحكم إلا لله تعالى، خلافا للمعتزلة في دعواهم أن العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح من غير ورود الوحي.

ثم قال (والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلي) اي ان الحسن والقبح يدركان بالعقل ان كانا بمعنى ملائمة الطبع

ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وكذا بمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم ونقص الجهل.

ثم قال (وبمعنى ترتب الذم عاجلا، والعقاب آجلا شرعي، خلافا للمعتزلة.) اي وان كان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم في الدنيا لمن عملهما وترتب الثواب والعقاب له في الآخرة فلا يدركان الا بإخبار الشرع اي بالوحي خلافا للمعتزلة فعندهم ان كلا من الحسن والقبح يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعهما حسنه او قبحه عند الله.

ثم قال (وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل) اي لا يستقل العقل بإيجاب شكر المنعم خلافا للمعتزلة (ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده) لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين ايضا وتوقف الحكم على ورود الشرع مشتمل على انتفاءه قبله.

ثم قال (وحكمت المعتزلة العقل فإن لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة) اي وذهبت المعتزلة إلى أن ما قضى فيه العقل قبل البعثة بحسن أو قبح اتبع فيه حكمه، فما قضى العقل بحسنه فهو المباح،وما قضى بقبحه فهو في الحظر وإن لم يقض العقل فيه بشيء فالوقف.

ثم قال (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على الصحيح، ولو على القتل، وإثم القاتل لإيثاره نفسه). اختلفوا في تكليف الغافل والملجأ. فالغافل كالنائم والساهي. والملجأ كالملقى من شاهق على شخص يقتله. فيمتنع تكليفهم على القول الصواب عند المصنف لكن وجب علي الغافل بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاته من الصلاة في زمان غفلته لوجود سببهما. وقوله وكذا المكره على الصحيح اي حكم المكره كالغافل والملجإ على الصحيح خلافا لامام الحرمين فانه حكى الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما اكره عليه. لكن يحتمل ان المراد بجواز تكليف المكره على القتل مثلا من حيث الإيثار لا من حيث الاكراه، فله اثم لايثاره حياة نفسه على غيره وهل عليه قصاص قولان الاول لا قصاص لعدم التكليف بالاكراه بل القصاص على الآمر فقط والثاني كما ذكر النووي في الروضة عليه قصاص ايضا على أظهر القولين لأنه آثم بالاتفاق.

ثم قال (ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا، خلافا للمعتزلة.) اتفق المصلون على ثبوت صفة الكلام لله تعالى ولكنهم اختلفوا في إثبات الكلام النفسي فالاشعري يثبته والمعتزلة ينفونه. فالكلام النفسي معناه: الكلام الذي هو غير ملفوظ به، بل القدرة على الكلام. واذا ثبت ان الله تعالي متكلم بكلام قديم في الأزل لثبت عندنا وجود الامر فيه قبل وجود المكلف المأمور. فتعلق المأمور المعدوم بأمر

متقدم في الأزل تعلق معنوي بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف يكون مأمورا بذلك الامر النفسي المتقدم. والمعتزلة ينفون وجود الامر المتقدم في الازل لنفيهم الكلام النفسي له تعالى.

ثم شرع المصنف يتكلم في بيان خطاب تكليف فقال (فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فإيجاب، أو غير جازم فندب، أو الترك جازما فتحريم، أو غير جازم بنهي مخصوص فكراهة، أو بغير مخصوص فخلاف الأولى، أو التخيير فإباحة) اي فان اقتضى طلب كلام الله النفسي الفعل من المكلف لشيئ طلبا جازما بان لم يجوز تركه فهذا الطلب يسمى ايجابا وان كان غير جازم بان جوز تركه فيسمى ندبا وان طلب ترك الفعل اقتضاء جازما فتحريم وان كان غير جازم بنهي مخصوص بالشيئ فكراهة او بغير نهي مخصوص به فخلاف الاولى. فمثال الكراهة الجلوس في المسجد قبل الصلاة ركعتين لورود نهي مخصوص فيه في حديث الصحيحين اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين ومن المخصوص ايضا ما ثبت بالاجماع او بالقياس. ومثال خلاف الاولى ترك المندوبات في الجملة لان المندوبات تكون بوجود الاوامر والامر بالشيئ نهي عن تركه وذالك كترك صلاة الضحي لورود الامر بفعلها. ثم ان خير الكلام النفسي بين فعل الشيء وتركه فيسمى هذا التخيير إباحة.

ثم يتكلم في خطاب وضع فقال (وإن ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع) اي وان ورد الخطاب النفسي بكون الشيئ سببا ككون الزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان في ماله فهذا الخطاب يسمى خطاب وضع اي بوضع الله له في شرائعه وكذا بكون الشيئ شرطا ككون الطهارة شرطا لجواز الصلاة وكون الاحصان شرطا لوجوب الرجم وكذا بكون الشيئ مانعا اي مانع الحكم ككون القاتل ابا للقتيل فانه مانع من وجوب القصاص.

وأما الصحة والفساد فهما من خطاب وضع على الصحيح لأنهما من احكام الشارع ، وقال ابن الحاجب: هما عقليان فلا يدخلان في الحكم الشرعي. وعد بعض العلماء من أقسام الخطاب الوضعي ايضا وصف الحكم بالعزيمة أو الرخصة، والمصنف جعله تقسيما آخر للحكم وهو أولى. وقوله (وقد عرفت حدودها) اي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع.

ثم قال (والفرض والواجب مترادفان خلافا لأبي حنيفة وهو لفظي) فعند ابي حنيفة ان ثبت بدليل قطعي فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن. وان ثبت بدليل ظني فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها

ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة. وقوله وهو لفظي اي وهذا الخلاف بيننا وبين ابي حنيفة لفظي لانه يكثر في استعمال الحنفية ما يخالف هذا الاصطلاح حيث قالوا الوتر فرض والصلاة واجبة والزكاة واجبة وهكذا.

ثم قال (والمندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة مترادفة، خلافا لبعض أصحابنا وهو لفظي) اي معنى هذه الاربع واحد وهو الفعل المطلوب طلبا غير جازم خلافا لبعض اصحابنا كالقاضي حسين، والبغوي، والخوارزمي، قالوا: السنة ما واظب عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، والمستحب: ما فعله مرة أو مرتين، والتطوع: ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد. وقوله وهو لفظي. اي وهذا الخلاف لفظي لان كلا من هذه الاقسام الثلاثة يصدق ان يسمى بكل منها عند الاكثر.

ثم قال (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه اي لا يجب اتمامه فله الخروج منه متى شاء (خلافا لأبي حنيفة) مستندا بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم. فان قلت لو كان لا يجب اتمام المندوب فكيف يجب اتمام الحج المندوب فاجاب المصنف بقوله (ووجوب إتمام الحج لأن نفله كفرضه، نية وكفارة، وغيرهما.) فالنية في كل من نفل الحج وفرضه سواء وكذا الكفارة فان الجماع في كل منهما قبل التحلل الاول يوجب الكفارة وهي بدنة وقوله وغيرهما اي وغير النية والكفارة كوجوب اتمام المناسك

بعد فساد الحج بالجماع ووجوب قضاءه في العام المقبل. وحكم العمرة كالحج فيما ذكر.

ثم شرع المصنف في بيان اقسام خطاب الوضع فقال (والسبب ما يضاف الحكم إليه) اي والسبب هو الذي يضاف إليه الحكم كقوله تعالى: {أقم الصلاة لدلوك الشمس} [الأسراء: ٧٨]، وقوله: {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢].. فالدلوك سبب لوجوب الصلاة و الزني سبب لوجوب الجلد (للتعلق به من حيث إنه للحكم أو غيره) اي لتعلق الحكم بالسبب من حيث ان السبب معرف للحكم كما قال جمهور اهل السنة او غير معرف له كما قال غير الجمهور بحسب اختلاف الناس في العقيدة كأن كان السبب مؤثرا بذاته كما قالت المعتزلة او مؤثرا بإذن الله كما قال الغزالي او باعثا عليه كما قال لآمدي.

ثم قال (والشرط يأتي) اي وبيان الشرط سيأتي في مبحث المخصص ومثال الشرط كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم. ثم قال (والمانع: الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص) فإن الأبوة مانعة للقصاص لحكمة، وهو كون الأب سببا في إيجاده إذ لا يلائم أن يكون الشئ سببا لإعدام موجده.

ثم قال (والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع) اي الصحة هي موافقة الفعل ذي الوجهين للشرع والمراد بالوجهين هما الموافقة والمخالفة للشرع لان الفعل يقع تارة موافقا له وتارة مخالفا له فعندما يقع الفعل موافقا للشرع يقال له هو في صحة.

ثم قال (وقيل في العبادة: إسقاط القضاء) اي وقيل ان الصحة اذا تعلقت بالعبادة فتعريفها هو اغنائها عن فعلها ثانيا. فمن صلى ظانا انه متطهر ثم تبين له حدثه كان في صحة على التعريف الاول دون التعريف الثاني فلا يسقط القضاء عليه ويجوز لنا ان نقول الصلاة صحيحة حال فعلها لظنه الطهارة لكن يجب قضائها لتبين حدثه بعدها.

ثم قال (وبصحة العقد ترتب آثاره) اي واذأ صح العقد ترتب آثاره فيه كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح. (و) بصحة (العبادة إجزاؤها - أي: كفايتها - في سقوط التعبد) اي سقوط الطلب الاول وهو فعل العبادة لان المكلف قد فعل وان لم يسقط القضاء بعدها لطرو الطلب الثاني وهو قضائها كمن صلى ظانا انه متطهر الخ فيما سبق. قال الغزالي في المستصفي الصحيح عند المتكلمين ما أجزأ في الشرع وجب القضاء أو لم يجب. واعلم ان الاجزاء يكون في العبادة فقط واما الصحة فتكون في العبادة والعقود كما سيأتي قريبا (وقيل إسقاط القضاء) اي قيل

بصحة العبادة سقط القضاء فمتى وجب القضاء لم تكن العبادة صحيحة. وهذا قول مرجوح عند المصنف دل على ذالك اتيانه بصيغة التمريض قيل.

ثم قال (ويختص الإجزاء بالمطلوب وقيل: بالواجب) اي ان الإجزاء يختص بالمطلوب وهو العبادة الواجبة والمندوبة وقيل يختص بالواجبة فقط. ولا يتصف العقد بالاجزاء. ومنشأ الخلاف في اختصاص الإجزاء بالمطلوب او بالواجب حديث ابن ماجه وغيره مثلا «أربع لا تجزئ في الأضاحي» فاستعمل الإجزاء في الأضحية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره «لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن».

ثم شرع في بيان مقابل الصحة فقال (ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافا لأبي حنيفة) فالبطلان عنده لا يسمى فسادا فهما متباينان فالباطل عنده: ما لم يشرع بالكلية، كبيع ما في البطون لعدم وجود المبيع والصلاة بدون بعض الشروط والاركان. والفاسد: ما شرع بأصله، ولكن امتنع لاشتماله على وصف كبيع الدرهم بالدرهمين فإن فيه وصفا وهو الزيادة وصوم يوم النحر ففيه وصف وهو الاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي.

ثم طفق يأتي ببيان الاداء والقضاء فقال (والأداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) و بعض بلا تنوين لاضافته الى ما فالتقدير والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه هذا هو الأصح عندنا فمن فعل بعض الصلاة في الوقت، وبعضها خارجه ـ أنها تكون أداء كلها، لكن بشرط أن يكون المأتي به في الوقت ركعة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة. وقيل الاداء فعل كل ما دخل وقته قبل خروجه، وعلى هذا القول فعل بعض العبادة في وقتها وبعضها خارجه لا يسمى اداء.

ثم قال (والمؤدى ما فعل) من كل العبادة في وقتها او بعضها فيه وبعضها الآخر في غيره على الاختلافين السابقين ثم قال (والوقت: الزمان المقدر له شرعا مطلقا) اي موسعا كان او مضيقا فاما الموسع فكزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد واما المضيق فكزمان صوم رمضان وأيام البيض.

ثم قال (والقضاء فعل كل وقيل: بعض ما خرج وقت أدائه، استدراكا لما سبق له مقتض للفعل مطلقا) أي لأجل الاستدراك بهذا الفعل الذي بعد الوقت للفعل الذي سبق طلب إيقاعه في الوقت.

واستثنى بقوله ما خرج وقت أدائه ما لو شرع في الصلاة ثم أفسدها، ثم أراد أن يصلي ثانيا في الوقت، فإنه قضاء ايضا لا اداء كما قاله القاضي حسين وغيره . بخلاف الاعادة فانها لا تسمى قضاء لفعلها في الوقت ثانيا بعد صحتها اولا كما سيأتي قريبا. والصلاة المندوبة تقضى في الأظهر ويقاس عليها الصوم المندوب لكن لا يقضي مثل نفل الجمعة لكونه تابعا لما لا يقضى.

واعلم ان ما لم يقدر له زمان في الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وإن كان فوريا كالإيمان لا يسمى فعله أداء ولا قضاء وإن كان الزمان ضروريا لفعله.

ثم قال (والمقضي المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثاني

ثم انبري يأتي ببيان الاعادة فقال (والإعادة: فعله في وقت الأداء، قيل: لخلل وقيل: لعذر فالصلاة المكررة معادة) اي والإعادة فعل الشيء ثانيا في وقته المقدر لخلل كفوات شرط أو ركن كالصلاة بدون الطهارة او بدون الفاتحة سهوا وهذا التعريف هو المشهور الذي جزم به الإمام الرازي وغيره ورجحه ابن الحاجب او لعذر كأن تكون الصلاة الثانية أكمل من الأولى وإن كانت الأولى صحيحة كاعادة

الصلاة جماعة بعد فعلها فرادى لأن فضيلة الجماعة عذر بخلاف ما إذا كرر الصلاة من غير عذر، فإنها لا تسمى إعادة.

ثم اخذ يأتي ببيان الرخصة والعزيمة فقال (والحكم الشرعي إن تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي، فرخصة، كأكل الميتة، والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم، واجبا ومندوبا، ومباحا وخلاف الأولى) اي والحكم الشرعي ان تغير من صعوبة الى سهولة كأن تغير من الحرمة الى الحل لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي سمي رخصة كأكل الميتة والقصر، والسلم، وفطر مسافر لا يجهده الصوم.

وقوله واجبا ومندوبا ومباحا وخلاف الأولى فهذا هو النشر المرتب من اللف الذي في تلك الامثال الاربعة: فالواجب يرجع الى اكل الميتة والمندوب الى القصر والمباح الى السلم وخلاف الاولى الى الفطر.

فأكل الميتة حكمه الاصلي الحرمة فلما جاء العذر كالمخمصة فتغير حكمه منها الى الحل وان كان سبب تحريمه موجودا وهو الخبث وحكم اكلها في هذه الحالة واجب. وقصر الصلاة الرباعية حكمه الاصلى لا يجوز فلما صار الشخص مسافرا سفر قصر وهو خمس وثمانون كيلومترا يجوز له القصر مع وجود سبب وجوب

الاتمام وهو دخول الوقت ثم لما بلغ السفر ثلاثة ايام تغير حكمه الى المندوب. والسلم حكمه الاصلي لا يجوز لانه بيع ما ليس عندك فلما جائت حاجة الناس اليه رخص فيه وحكمه مباح ولو مع وجود سبب التحريم وهو الغرر ومثله: المساقاة والقراض والإجارة والعرايا، والفطر في رمضان حكمه الاصلي لا يجوز فلما سافر تغير حكمه الى الجواز ان شقه الصوم ولو مع وجود سبب وجوب الصوم وهو دخول وقته ثم ان افطر ولم يشقه الصوم كان حكمه خلاف الاولى.

ثم قال (وإلا فعزيمة) يعني، وإن كان الحكم لم يتغير اصلا، أو تغير لكن الى صعوبة، او الى سهولة لكن لا لعذر او لعذر لكن لا لقيام السبب فعزيمة.

فاما الذي لم يتغير اصلا فكالصلوات الخمس؛ والذي تغير الى صعوبة فكتحريم الاصطياد في الحرم فحكم الاصطياد مباح ثم تغير الى الحرام ان كان في الحرم؛ والذي تغير إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى أنه خلاف الأولى؛ والذي تغير لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا فهذه كلها عزيمة.

ثم أنشأ يتكلم عن الدليل فقال (والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري) اي وتعريف الدليل كل ما يمكن التوصل به الى مطلوب خبري بصحيح النظر فيه كالعالم دليل لوجود الصانع والنار دليل لوجود الدخان واقيموا الصلاة دليل لوجوب الصلاة فبالنظر الصحيح في هذه الادلة تصل الى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع، النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان، أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالأمر بالصلاة لوجوبها.

فالاول دليل قطعي لان العالم لابد له من صانع ولان هذا امر عقلي والظن لا يقبل في العقليات. والثاني والثالث دليلان ظنيان لان النار قد تخلو عن الدخان وصيغة افعل كاقيموا عند الاشعري ومن تبعه لا تدل على الامر بخصوصه الا بقرينة. ولأن الادلة إن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر.

فالدليل القطعي لوجوب الصلاة هو الاجماع لانه قطعي كما افاد ذالك الشاطبي في الموافقات مع قليل تصرف. واما مثل قوله تعالى قل هو الله احد فدليل قطعي لاحديته تعالى لانه لا يطرقه احتمال اصلا. والمراد بالتوصل الى المطلوب علمه او ظنه. والنظر هو الفكر وهو حركة النفس في المعقولات.

ثم ذكر ما تعلق بالعلم المذكور في تعريف الدليل فقال (واختلف أئمتنا هل العلم عقيبه مكتسب). اي اختلف أئمتنا اهل السنة هل حصول العلم عقيب نظر صحيح مكتسب للناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظر مكتسب وقيل لا لان حصوله اضطراري اي واقع لقدرة الله عز وجل اضطرارا ولا مدخل للقدرة الحادثة فيه.

وهل حصول العلم عقب النظر عقلي ام عادي فالامام الرازي يقول بأن حصول العلم عقيب النظر عقلي اي لازم عقلا فلا يجوز انفكاكه كوجود الجوهر لوجود العرض فلا يصح تخلف العلم عن النظر والامام الاشعري قال بأن حصول العلم عقيب النظر عادي بمعنى ان الله اجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر المخلوق له ايضا كخلق الاحراق عند مماسة النار مع جواز تخلف حصول العلم عن النظر كجواز تخلف الاحراق عن المماسة المذكورة خرقا للعادة كما وقع لابراهيم؛ واما المعتزلة فيقولون بان حصول العلم عقيب النظر توليدي اي متولد عن النظر

وهذا التولد عادي يجوز تخلفه كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم والحكماء يقولون بان حصوله بالتعليل اي ان النظر علة مؤثرة بالذات في حصول العلم عقبه.

ثم بدأ يتكلم عن تعريف الحد عقب تعريف الدليل لان الدليل بأقسامه لبيان المطلوب التصديقي، والحد بأقسامه لبيان المطلوب التصوري. فقال (والحد الجامع المانع) اي الحد عند الاصوليين هو الجامع لافراد المحدود والمانع من دخول غيرها فيه كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، فهذا حد صحيح للانسان لانه يكون جامعا مانعا فانه جامع لكل انسان لان كل انسان حيوان وناطق، ومانع من دخول البهائم مثلا لانها وان كانت من الحيوان ولكنها غير ناطق. فلو كان جامعا غير مانع كـالإنسان حيوان ماش لم يكن حدا صحيحا للإنسان،فانه جامع لكل انسان لان كل انسان حيوان وماش ولكنه لا يكون مانعا للبهائم مثلا لانها ايضا حيوان وماشية. وكذا لم يكن الحد حدا صحيحا اذا كان مانعا غير جامع كالإنسان حيوان كاتب، فانه مانع من دخول البهائم لانها لا تكتب اصلا ولكن لا يكون جامعا لكل انسان لان منه من لا يكتب.

ثم قال (ويقال: المطرد المنعكس) اي ويقال بأن تعريف الحد هو المطرد المنعكس. والمراد بالمطرد كلما وجد الحد وجد المحدود ويمنع من دخول شيئ من غير افراد المحدود، والمراد بالمنعكس كلما وجد المحدود وجد الحد ويجمع جميع افراد

المحدود فلا يخرج عنه شيئ. فقولنا الانسان حيوان ناطق حد صحيح لانه مطرد منعكس سمي مطردا لان كل انسان حيوان ناطق ومنعكسا لانه اذا عكسنا بقولنا كل حيوان ناطق انسان صح. بخلاف قولنا الانسان حيوان هذا حد لا يصح لانه مطرد بأن كل انسان حيوان ولكنه غير منعكس لانه اذا عكسنا بقولنا كل حيوان انسان لا يصح.

ثم علق يتكلم عن الكلام النفسي لله تعالى فقال (والكلام في الأزل قيل: لا يسمى خطابا) اي و اختلف اصحابنا في الكلام التفسي هل يسمى خطابا فقال الاشعري يسمى خطابا بشرط حدوث المخاطب حكى على ذلك ابن القشيري وهذا القول هو الصحيح؛ فعند الأشعري: إن المعدوم مامور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود. وقيل لا يسمى خطابا لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسمى خطابا حقيقة عند وجود من يفهم وعند اسماعه اياه بلفظ كالقرآن او بغير لفظ كما وقع لموسى عليه السلام خرقا للعادة.

ثم قال (وقيل: لا يتنوع) اي واختلفوا ايضا في الكلام النفسي هل يتنوع فقال الإمام اي الامام الرازي في المحصل يتنوع إلى خمس كلمات: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، وعن عبد الله بن سعيد إلى سبعة، وزاد: الوعد، والوعيد. وهذا هو الاصح عند المحلي وقيل لا يتنوع لعدم من تتعلق به هذه الاشياء

اذ ذاك وحكى صاحب تشنيف المسامع بأنه قول الجمهور وحكى إمام الحرمين في الإرشاد فيه الاتفاق.

ثم قام يتكلم عن النظر فقال (والنظر: الفكر المؤدي إلى علم أو ظن) اي النظر هو الفكر المؤدي الى علم او ظن بمطلوب خبري وهو التصديق فيهما او بمطلوب تصوري في العلم فقط اذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري. فاذا تفكر احد في نسبة القيام لزيد حتى يؤدي الى العلم او الظن بانه قائم فهذا فكر مؤد الى علم او ظن بمطلوب خبري. كما اذا رأى شجرة فحصل في ذهنه انها شجرة فهذا هو فكر مؤد الى علم بمطلوب تصوري ولا يجوز ان يقال فيه بانه مؤد الى ظن لان الظن حكم لا يتعلق بمطلوب تصوري. فان قيل كيف اذا رأينا شجرة من بعيد فحصل في أذهاننا انها انسان فهل هذا يسمى علما ام ظنا؟ فالجواب ان المرتسمة في اذهاننا علم تصوري للانسان والخطأ انما في الحكم المقارن لهذا التصور. والمراد بالفكر هو حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا.

ثم شرع يتكلم عن التصور والتصديق فقال (والإدراك بلا حكم تصور وبحكم تصديق) اي ان التصور هو ادراك المعنى بتمامه بلا حكم اي بغير نسبة كإدراك معنى الانسان في النفس فان كان لا بتمام المعنى فيسمى شعورا وتمام المعنى

يكون بشيئين الكنه والوجه فالتصور شامل لهما واما الشعور فبأحدهما. والتصديق هو ادراك المعنى بحكم اي بنسبة كإدراك معنى الانسان بأنه كاتب.

ثم التصديق ينقسم على قسمين جازما وغير جازم والجازم ينقسم على قسمين ايضا ما لا يقبل التغير وما يقبله ثم قال (وجازمه الذي لا يقبل التغير علم) اي والتصديق الجازم الذي لا يقبل التغير لا في نفس الأمر ولا بالتشكيك، فهو علم. ثم قال (والقابل اعتقاد صحيح ان طابق) اي والتصديق الجازم الذي يقبل التغير ان طابق الواقع فهو اعتقاد صحيح، كاعتقادنا حدوث العالم.

ثم قال (فاسد إن لم يطابق) اي والتصديق الجازم الذي يقبل التغير ان لم يطابق الواقع فهو اعتقاد فاسد كاعتقاد الفلاسفة عدم حدوث العالم ثم قال (وغير الجازم ظن ووهم وشك؛ لأنه إما راجح أو مرجوح أو مساو) اي والتصديق غير الجازم بان كان معه احتمال في وقوع النسبة او عدمه فان كان التصديق راجحا لاحد طرفيه فيسمى ظنا او مرجوحا له فيسمى وهما او ساويا فيسمى شكا.

ثم اخذ يتكلم عن العلم المذكور في بيان التصديق وذكر اختلاف العلماء فيه هل هو ضروري او نظري وهل هو يحد او لا يحد فقال (والعلم قال الإمام: ضروري) اي والعلم المعهود في قول المصنف وجازمه الخ عند الامام الرازي

ضروري لا نظري ولا يحتاج الى حد اذ لا فائدة في حد الضروري والمراد بالضروري انه يحصل بمجرد التفات النفس اليه بديهيا بمجرد تصور الطرفين من غير نظر واكتساب كالعلم بأن الاثنين نصف الاربعة

(ثم قال) اي حد الامام العلم في المحصول حاكيا على قول غيره من الجمهور انه نظري (هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) اي العلم هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب اي سبب من حس أو عقل أو عادة وقوله حكم الذهن خرج به الشك والوهم وقوله الجازم خرج به الظن وقوله المطابق خرج به الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وقوله لموجب خرج به الاعتقاد التقليدي المطابق.

ثم قال (وقيل: هو ضروري فلا يحد) يشير إلى ما دل عليه قول ابن الحاجب: والعلم قيل لا يحد لأنه ضروري ولا فائدة في حد الضروري لحصوله من غير حد ثم قال (وقال إمام الحرمين: عسر فالرأي الإمساك عن تعريفه) اي وقال الامام الحرمين العلم نظري عسر لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه فالرأي عنده الامساك عن تعريفه بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته وإنما يعرف بالتقسيم والمثال دون غيرهما.

ثم ذكر اختلاف العلماء هل العلم يتفاوت او لا يتفاوت فقال (ثم قال المحققون: لا يتفاوت، وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات) اي ان العلم عند المحققين لا يتفاوت في جزئياته فليس بعضها اقوى من بعض وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيئ غير العلم بذلك الشيئ. وقال الاكثرون يتفاوت العلم بجزئياته اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الجزم من العلم بان العالم حادث.

ثم جعل يتكلم عن اختلاف العلماء في تعريف الجهل فقال (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) اي الجهل هو انتفاء العلم بما من شأنه ان يقصد ليعلم. وينقسم الجهل على قسمين الجهل البسيط والجهل المركب. فالبسيط بان لم يدرك أصلا كعدم علمنا بما تحت الأرض وما يكون في البحار وغيره؛ والمركب أدرك على خلاف هيئة الواقع سمي مركبا لأنه مركب من جزأين أحدهما عدم العلم بالمعلوم، والثاني جهله بانه جاهل به، كاعتقاد المعتزلة أن الباري لا يرى في الآخرة.

ثم قال (وقيل: تصور المعلوم على خلاف هيئته) اي وقيل ان الجهل هو تصور المعلوم اي ما من شأنه ان يعلم على خلاف هيئته في الواقع. فالجهل البسيط ليس جهلا على هذا التعريف لان الشخص لم يتصور اصلا.

ثم طفق يتكلم عن السهو فقال (والسهو: الذهول عن المعلوم) اي السهو هو الذهول اي الغفلة عن المعلوم الحاصل مع بقائه في الحافظة فيتنبه بأدنى تنبيه؛ بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله.

ثم قال (مسألة: الحسن المأذون، واجبا ومندوبا ومباحا) اي الحسن هو فعل المكلف المأذون فيه ولا يدخل فيه فعل غير المكلف وينقسم الى واجب ومندوب ومباح ثم قال (قيل وفعل غير المكلف) اي وقيل ان الحسن كما يتناول فعل المكلف يتناول ايضا فعل غير المكلف المأذون فيه. وهو كالصبي والساهي والنائم والبهيمة نظرا الى ان الحسن ما لم ينه عنه. والمراد بالحسن هنا غير الحسن المتقدم عن المعتزلة.

ثم قال (والقبيح المنهي ولو بالعموم فدخل خلاف الأولى) اي والقبيح هو فعل المكلف المنهي عنه ولو كان منهيا عنه بعموم النهي المستفاد من اوامر الندب فدخل في القبيح خلاف الاولى كما دخل فيه الحرام والمكروه. ومثال عموم النهي المستفاد من اوامر الندب نهي ترك صلاة الضحي المستفاد من ورود الامر بفعلها لان الامر بالشيئ نهي عن ضده. ثم قال (وقال إمام الحرمين: ليس المكروه قبيحا ولا حسنا) لانه لا يذم عليه ولا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح.

ثم قال (مسألة: جائز الترك ليس بواجب) اي اختلف العلماء في العمل الذي يجوز تركه كالصوم للحائض والمريض والمسافر هل يسمى واجبا فقال المصنف ليس بواجب لأنه لو كان واجب الفعل لكان ممتنع الترك لكنه ليس بممتنع الترك لأنه قد فرض جائزه فلا يكون واجب الفعل لئلا يجتمع النقيضان.

ثم قال (وقال أكثر الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) مع أنه يجوز لهم تركه، قال الجمهور: ليست مخاطبة به في زمن الحيض، وإنما يجب القضاء بأمر جديد ثم قال (وقيل المسافر دونهما) اي قيل يجب الصوم عليه دون الحائض والمريض حكاه ابن السمعاني عن الحنفية ثم قال (وقال الإمام: عليه أحد الشهرين) اي قال الامام الرازي يجب الصوم على المسافر مخيرا في احد الشهرين الحاضر او غيره فيما بعده ثم قال (والخلف لفظي) اي راجع الى اللفظي دون المعنى.

ثم قال (وفي كون المندوب مأمورا به خلاف) اي اختلف العلماء هل يسمى المندوب مأمورا به في الحقيقة. فأكثر أصحابنا على أنه مأمور به حقيقة، كما قاله ابن الصباغ في العدة ولهذا قسموا الأمر إلى واجب وندب، ونقله القاضي أبو الطيب عن نص الشافعي، وقيل: ليس مأمورا به حقيقة بل مجازا وهو اختيار الشيخ أبي حامد وغيره، واحتج له الخطيب البغدادي بقوله صلى الله عليه وسلم: فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون ضعفا، مع قوله صلى الله عليه وسلم: لولا

أن أشق على أمتي لأمرتهم قال: قيد في الأول عند كل صلاة، وأخبر في الثاني أنه لم يأمر به، فدل على أن المندوب غير مأمور به حقيقة.

ثم قال (والأصح ليس مكلفا به وكذا المباح) اي والمندوب عند الاصح ليس مكلفا به وكذا المباح اتفاقا. لإن التكليف من غير خيرة من المكلف، والندب فيه تخيير ثم قال (ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي) اي ومن كون المندوب ليس مكلفا به فذلك لان التكليف الزام ما فيه كلفة والمندوب ليس فيه الزام لان للعبد فيه تخييرا لفعله او عدم فعله فلا يكون المندوب مكلفا به. خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني فعنده التكليف طلب ما فيه كلفة اي امره فالمندوب فيه امر فالمندوب مكلف به. وزاد الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني على ذلك المباح فقال: إنه مكلف به من حيث اعتقاد إباحته.

ثم قال (والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب) وهذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره فإنه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع أي: لاستلزم الواجب التخيير، وهو محال. وقيل: إنه جنس له؛ لأنهما مأذون في فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك واختص المباح أيضا بفصل الإذن في الترك على السواء.

ثم قال (وأنه غير مأمور به من حيث هو، والخلف لفظي) اي والأصح أن المباح غير مأمور به من حيث هو فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبي: إنه مأمور به أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكون ترك القتل وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به، وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتي فالمباح واجب ويأتي ذلك في غيره كالمكروه. وقوله والخلف لفظي أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أن المباح غير مأمور به من حيث ذاته بل أنه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به، وغير الكعبي لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو.

ثم قال (وأن الإباحة حكم شرعي) اي والاصح أن الإباحة حكم شرعي على معنى أن الشرع ورد بها، كما قاله إمام الحرمين، وقال بعض المعتزلة ليست حكما شرعيا إذ هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك، وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده والخلف لفظي يلتفت إلى تفسير المباح، هل هو نفي الحرج، وهو ثابت قبل الشرع، أو الإعلام بنفي الحرج.

ثم قال (وأن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز أي عدم الحرج، وقيل الإباحة، وقيل الاستحباب) اي و الأصح أن الوجوب لشيء إذا نسخ بقي الجواز أي عدم

الحرج في الفعل والترك من الإباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الأولى إذ لا دليل على تعيين أحدهما؛ وقيل الجواز الباقي بمقومه الإباحة إذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير؛ وقيل الجواز الباقي هو الاستحباب إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم. وقال الغزالي: لا يبقى الجواز؛ لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن. ويرجع الأمر لما كان قبله من تحريم أو إباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة.

ثم قال (مسألة: الأمر بواحد من أشياء يوجب واحدا لا بعينه) اي الامر بواحد مبهم من أشياء معينة كما في كفارة اليمين في قوله تعالى: فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ۝ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام الاية يوجب واحدا لا بعينه اي ان الذي وجب هو الواحد المبهم وهو الكل المشترك بين الخصال المأمور بها فالمكلف مخير بفعل واحد من هذه الاشياء وهذه المسألة تسمى مسألة الواجب المخير

ثم قال (وقيل: الكل ويسقط بواحد) اي وقيل الامر بواحد من أشياء يوجب الكل لكن يسقط بواحد منها لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها ثم قال (وقيل: الواجب معين، فإن فعل غيره سقط) اي وقيل ان الذي دخل في حكم الواجب مبهم عندنا معين عند الله تعالى، اذ يجب ان يعلم

الآمر المأمور به، ويسقط الوجوب بفعل الواحد المبهم وبفعل غيره من الأشياء المذكورة.

ثم قال (وقيل: هو ما يختاره المكلف) اي وقيل ان الذي دخل في حكم الواجب هو ما اختاره المكلف من اي واحد منها. ثم قال (فإن فعل الكل فقيل: الواجب أعلاها، وإن تركها فقيل: يعاقب على أدناها) اي إذا فعل الجميع فالذي دخل في حكم الواجب أعلاها ثوابا. وان لم يأت بواحد منها فقيل يعاقب على ادناها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب.

ثم قال (ويجوز تحريم واحد لا بعينه، خلافا للمعتزلة) اي ويجوز تحريم واحد من أشياء معينة لا بعينه نحو لا تكلم زيدا أو عمرا، يقتضي تعلق النهي بواحد لا بعينه، فله فعل أحدهما دون الآخر، وإنما يمتنع الجمع بينهما، هذا قول أصحابنا وقاسوه على الأمر بواحد من أشياء، خلافا للمعتزلة فانهم أوجبوا اجتناب الجميع، فلا يجوز له فعل واحد منهما، وبنوا هذا على أصلهم: أن النهي لا يرد إلا عن قبيح، فإذا نهي عنهما ثبت قبحهما ثم قال (وهي كالمخير) أي والمسألة كمسألة الواجب المخير فيما تقدم.

ثم قال (وقيل: لم ترد به اللغة) اي وقيل لم ترد اللغة بتحريم واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر وهذا قول معظم المعتزله محتجا بقوله تعالى: ولا تطع آثما او كفورا قالوا معناه ولا تطع آثما وكفورا وكذلك إذا قال القائل: لا تطع زيدا أو عمرا فلا يفهم من مطلق ذلك النهي عن الطاعة في حق أحدهما، ولكن المفهوم النهي عن طاعتهما جميعا. ورد الجلال المحلي احتجاجهم بهذه الاية بانها قد صرفت عن ظاهرها بطريق الاجماع فظاهر معناها التخيير ثم صرفها الاجماع عنه.

ثم قال (مسألة: فرض الكفاية مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله) اي أن فروض الكفايات أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوية كالحرف والصنائع، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها، يقصد الشارع تحصيلها، ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه بها، بخلاف فروض الأعيان، فإن الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها.

ثم قال (وزعمه الأستاذ وإمام الحرمين وأبوه أفضل من العين) اي وزعم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين وأبوه الشيخ أبو محمد الجويني ان فرض الكفاية أفضل من فرض العين لأنه يصان بقيام البعض به جميع المكلفين عن الإثم المرتب على تركهم له وفرض العين إنما يصان بالقيام به عن الإثم القائم به

فقط والمتبادر إلى الأذهان أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف.

ثم قال (وهو على البعض، وفاقا للإمام، لا الكل، خلافا للشيخ الإمام والجمهور) اي وفرض الكفاية فرض على البعض وفاقا للامام الرازي في المحصول لانه حاصل بفعل البعض خلافا للشيخ الامام والد المصنف والجمهور بأنه فرض على كل واحد لإثمهم بتركه اي تحقق فرضه على كل واحد من المكلفين أولا ثم سقط بفعل البعض.

ثم قال (والمختار: البعض مبهم، وقيل: معين عند الله، وقيل: من قام به) اي إذا قلنا: إن فرض الكفاية فرض على البعض، فهل هو مبهم أو معين؟ المختار البعض مبهم اذ لا دليل على انه معين وقيل هو معين عند الله يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بفعل غيره عنه. وقيل البعض هو من قام بفرض الكفاية لسقوطه بفعله. وهذا نظير الخلاف في الواجب المخير.

ثم قال (ويتعين بالشروع على الأصح) اي صار فرض الكفاية مثل فرض عين بالشروع فيه في وجوب الاتمام على الاصح عند المصنف. وقال القاضي البارزي في التمييز ولا يلزم فرض الكفاية بالشروع في الأصح إلا في الجهاد وصلاة الجنازة.

ثم قال (وسنة الكفاية كفرضها) اي فيما تقدم، وهو أمور:أحدها: أن سنة الكفاية من حيث التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للأكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا؛ ثانيها أنها أفضل من سنة العين عند الأستاذ ابي اسحق ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها؛ ثالثها أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم، وهو المختار وقيل: معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره وقيل من بعض قام بها؛ رابعها أنها تتعين بالشروع فيها أي تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الإتمام على الأصح.

ثم قال (مسألة: الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لأدائه، ولا يجب على المؤخر العزم على الامتثال خلافا لقوم) اي الأكثر من الفقهاء ومن المتكلمين على أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت الوجوب لأداءه في وقت الجواز ولا يكون قضاء بأدائه في آخر الوقت ولذلك يعرف بالواجب الموسع. ولا يجب على مريد التأخير عن أول الوقت العزم على الفعل في الواجب الموسع خلافا لقوم كالقاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك وأجيب بانه قد حصل تمييز الواجب الموسع بالمندوب ، وهو أن تأخير الواجب عن الوقت يؤثم ولاكذلك بالمندوب.

ثم قال (وقيل: الأول، فإن أخر فقضاء) اي وقيل وقت وجوب أدائه اول الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت فإن أخر عن اول الوقت فقضاء يأثم وإن فعل في الوقت كما نقله الإمام الشافعي - رحمه الله - عن بعضهم، وإن نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الإجماع على نفي الإثم ولنقله قال بعضهم: إنه قضاء يسد مسد الأداء.

ثم قال (وقيل: الآخر، فإن قدم فتعجيل) اي وقيل وقت وجوب أدائه آخر الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله فإن قدم عليه بأن فعل قبله في الوقت فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها.

ثم قال (والحنفية: ما اتصل به الأداء من الوقت وإلا فالآخر) اي وعند الحنفية اي بعض الحنفية بان وقت وجوب أداء الفعل لا في اوله ولا في وسطه ولا في آخره على الاصل، بل مختص بالجزء الذي اتصل به الأداء وإلا أي وإن لم يتصل الأداء بجزء من الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت فالآخر أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله. وتعليلهم لمذهبهم: أن القول بأن الوجوب يتعلق بكل الوقت لزم منه تقدم المسبب على السبب، أو وجوب أداء الواجب بعد وقته، فتعين البعض، ولا يجوز أن يكون ذلك البعض أول الوقت عينا للزوم عدم الوجوب على من صار أهلا للوجوب في آخر الوقت بقدر يسعه،

كمجنون ومغمى عليه أفاقا فيه، وحائض ونفساء طهرتا فيه، وصبي بلغ، ومرتد أسلم، ولا يجوز أن يكون ذلك البعض آخر الوقت عينا، لأنه يلزم منه أن لا يصح الأداء في أوله لامتناع التقدم على السبب، فتعين كونه الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع؛ لأن الأصل في السبب هو الاتصال بالمسبب وإن كان ناقصا لا يتسع لفعل كل الواجب فيه، كوقت اصفرار الشمس مثلا فيصح أداء العصر فيه؛ لأنه لما اتصل الأداء به صار هو السبب، وهو مأمور بأدائه فيكون أداؤه كما وجب.

ثم قال (والكرخي: إن قدم وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) اي و قال الكرخي: إن قدم الفعل على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت وقع ما قدم واجبا بشرط بقائه المقدم له مكلفا إلى آخر الوقت، فإن لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا.

ثم قال (ومن أخر مع ظن الموت، عصى فإن عاش وفعله، فالجمهور: أداء، وقال القاضيان أبو بكر والحسين: قضاء) اي ومن أخر الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا مع ظن الموت عصى لظنه فوات الواجب بالتأخير فمن عاش ثم فعله في الوقت فالجمهور قالوا: فعله أداء ؛ لأنه في الوقت المقدر له شرعا. و قال القاضيان أبو بكر الباقلاني من المتكلمين والحسين من الفقهاء فعله قضاء ؛ لأنه بعد الوقت الذي تضيق عليه بظنه، وإن بان خطؤه.

ثم قال (ومن أخر مع ظن السلامة، فالصحيح لا يعصي، بخلاف ما وقته العمر كالحج) اي ومن أخر الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا مع ظن السلامة من الموت إلى آخر الوقت ثم مات فيه قبل الفعل فالصحيح أنه لا يعصي لأن التأخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل: يعصي وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة بخلاف الواجب الذي وقته العمر كالحج فإن من أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من الموت أي مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصي على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل: لا يعصي لجواز التأخير له.

ثم اختلفوا في هل الأمر بالشيء يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا؟ فاجاب المصنف بقوله (مسألة: المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب وفاقا للأكثر) اي الفعل المقدور اي المكتسب للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب بوجوب الواجب سببا كان أو شرطا وفاقا للأكثر من العلماء إذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل: لا يجب بوجوب الواجب مطلقا؛ لأن الدال على الواجب ساكت عنه والمراد بالسبب العلة كما إذا أمر بإحراق شيئ فإن ذلك الواجب يتوقف على النار الذي هو سبب الإحراق. والشرط شرعيا

كالوضوء للصلاة أو عقليا كترك ضد الواجب أو عاديا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه.

ثم قال (وثالثها إن كان سببا كالنار للإحراق، وقال إمام الحرمين: إن كان شرطا شرعيا لا عقليا أو عاديا) اي وثالث الأقوال الفعل المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إن كان سببا كالنار للإحراق أي كإمساس النار لمحل فإنه سبب لإحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه بل بدليل آخر والفرق أن السبب لاستناد المسبب إليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط. وقال إمام الحرمين الفعل المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب إن كان هذا الفعل شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة ولا يجب ان كان شرطا عقليا كترك ضد الواجب ولا ان كان شرطا عاديا كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه.

ثم قال (فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره وجب) اي ترك ذلك الغير كامتزاج ماء الانسان بماء غيره فيجب الكف عن استعماله. ثم قال (او اختلطت منكوحة بأجنبية حرمتا) أي حرم قربانهما علي رجل ثم قال (أو طلق معينة ثم نسيها) أي طلق معينة من زوجتيه مثلا ثم نسيها حرم عليه قربانهما أيضا أما الأجنبية

والمطلقة فظاهر، وأما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالأجنبية والمطلقة. ويلتحق به ما لو قال لزوجتيه: إحداكما طالق.

ثم انبرى يتكلم عن مطلق الامر فقال (مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه، خلافا للحنفية، فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة) اي مطلق الأمر لا يتناول المكروه، فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح وعند استوائها حتى تزول وعند اصفرارها حتى تغرب إن كان المكروه كراهة تحريم، ويتناول مطلق الامر المكروه كراهة تنزيه فتصح الصلاة فيها وهو الأصح عندنا؛ خلافا للحنفية: فعندهم مطلق الأمر يتناول ما هو مكروه شرعا مع بقاء وصف الكراهة واستدلوا بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس، فإنه جائز مأمور به شرعا وهو مكروه أيضا، وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى {وليطوفوا بالبيت العتيق} [الحج: ٢٩] وهو مكروه.

ثم ذكر خلاف الاصح فقال (وإن كانت كراهة تنزيه، وهو الصحيح) اي لا يتناول مطلق الامر المكروه وان كانت الكراهة كراهة تنزيه على الصحيح فلا تصح الصلاة في الاوقات المكروهات كما صحح النووي في التحقيق وفي كتاب الطهارة من المجموع أنها كراهة تنزيه .

ثم اعلم ان لفظ الواحد يطلق على وجوه: تارة على الواحد بالجنس فيقال: الإنسان والفرس واحد بالجنس، وتارة على الواحد بالنوع فيقال: زيد وعمرو واحد بالنوع، وتارة على الواحد بالشخص، فيقال: زيد واحد بالشخص. وان الوجوب والحرمة ضدان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فالوجوب والحرمة لا يتعلقان بشيء واحد من جهة واحدة، فالواحد بالشخص إذا كان له جهتان، هل يجوز أن يكون بكل من الجهتين متعلقا لأحد الحكمين، أم لا؟ فيه خلاف يذكره المصنف بقريب.

ثم قال المصنف (أما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب، فالجمهور: تصح ولا يثاب، وقيل: يثاب) اي أما الواحد بالشخص الذي له جهتان كالصلاة في المكان المغصوب فإنها صلاة وغصب وكل منهما يوجد بدون الآخر فالجمهور من العلماء قالوا الصلاة صحيحة فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها لكن لا يثاب فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب؛ وقيل يثاب من جهة الصلاة، وإن عوقب من جهة الغصب.

ثم قال (والقاضي والإمام: لا تصح، ويسقط الطلب عندها) اي و قال القاضي أبو بكر الباقلاني والإمام الرازي لا تصح الصلاة مطلقة نظرا لجهة الغصب المنهي عنه ويسقط الطلب لأن السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها ثم قال

(وأحمد: لا صحة ولا سقوط) اي و قال الإمام أحمد الصلاة لا تصح ولا يسقط الطلب بقضائها عندها.

ثم كانت مسئلة اذا دخل احد مكانا مغصوبا ثم ندم فيه تائبا كيف يفعل لانه لو استمر فيه كان في مكان محرم ولو خرج منه لمشى على مكان محرم ايضا؟ فقال المصنف (والخارج من المغصوب تائبا آت بواجب) اي والخارج من المكان المغصوب تائبا نادما على الدخول فيه عازما على أن لا يعود إليه آت بواجب لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور.

ثم قال (وقال أبو هاشم: لا، آت بمحرم) اي وقال أبو هاشم من المعتزلة هو آت بحرام لأن ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث، والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ.

ثم قال (وقال إمام الحرمين: هو مرتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه، وهو دقيق) اي وقال امام الحرمين متوسطا بين القولين هو مرتبك أي مشتبك في المعصية مع انقطاع تكليف النهي عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه المأمور به تائبا و قول إمام الحرمين هذا دقيق حيث اعتبر بقاء المعصية لبقاء ما تسبب فيه.

ثم ظهرت مسئلة اخرى من شبهة ابي هاشم بقوله ان الخروج من مكان مغصوب يعد من الحرام وهي أن من توسط جمعا من الجرحى وسقط على صدر واحد منهم، وعلم أنه لو استمر لأهلكه، ولو انتقل لهلك آخر، فقال المصنف (والساقط على جريح يقتله إن استمر، وكفأه إن لم يستمر قيل: يستمر وقيل: يتخير، وقال إمام الحرمين: لا حكم فيه، وتوقف الغزالي) اي ماذا يفعل الساقط على جريح بين جرحى ان استمر عليه قتله وان لم يستمر بان انتقل منه يقتل غيره المتكافئ له اي للجريح اي في صفات القصاص من حرية واسلام فقيل: يستمر عليه ولا ينتقل إلى كفئه؛ لأن الضرر لا يزال بالضرر؛ وقيل: يتخير بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفئه لتساويهما في الضرر وقال إمام الحرمين لا حكم فيه من إذن أو منع؛ لأن أحدهما يؤدي إلى القتل المحرم؛ وتوقف الغزالي فقال في المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث.

ثم قال (مسألة: يجوز التكليف بالمحال مطلقا) أي سواء كان محالا لذاته أي ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض؛ أم محالا لغير ذاته وهو قسمان ممتنع عادة فقط كالمشي من الزمن والطيران من الإنسان؛ وممتنع عقلا فقط ويسمى ايضا ب"ممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه" كالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن.

ثم قال (ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد، والغزالي، وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) اي منع أكثر المعتزلة ومن ذكر في التكليف بالمحال لذاته والمحال لغير ذاته عادة فقط وهما المرادان بقوله ما ليس "ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه" فلا يجوز عندهم ما كان محالا لذاته كالجمع بين السواد والبياض وكذا ما كان محالا لغيره عادة فقط كالمشي من الزمن لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم. أما الممتنع الذي كان امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه وهو ما كان محالا لغيره عقلا فقط فالتكليف به جائز عندهم كتكليف الايمان لمن علم الله أنه لا يؤمن.

ثم قال (ومعتزلة بغداد والآمدي: المحال لذاته،) اي ومنع معتزلة بغداد والآمدي المحال لذاته دون المحال لغيره.

ثم قال (وإمام الحرمين: كونه مطلوبا لا ورود صيغة الطلب) اي ومنع امام الحرمين كون المحال لغير ما تعلق العلم بعدم وقوعه مطلوبا. يعني لا يطلب وقوع المحال لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق وكذا لا يطلب المحال لغير ذاته عادة كالمشي من الزمن عنده لاستحالة الطلب ولكن يجوز ورود صيغة الطلب فيه، لانه واقع كما في قوله تعالى: {كونوا قردة خاسئين} [الأعراف: ١٦٦].

ثم القائلون بجواز تكليف المحال اختلفوا في وقوعه فقال المصنف (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اي والحق عند المصنف وقوع التكليف بالممتنع بالغير وهو الممتنع عادة فقط كالمشي للزمن والممتنع عقلا فقط وهو "الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه" كالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن. واما الممتنع بالذات كجمع الضدين وقلب الحقائق فلا يقع.

ثم قال (مسألة: الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) اي الأكثر من العلماء يقول بأن وجود الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف بمشروطه فيصح التكليف بالصلاة حال عدم الوضوء بأن يؤتى بها بعد الوضوء.ثم قال (وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع) اي ان هذه المسئلة تجري في تكليف الكافر بفروع الشريعة فيصح تكليفه بها مع عدم الشرط وهو الايمان بأن يأتى بها بعد الايمان.

ثم قال (والصحيح وقوعه، خلافا لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية مطلقا) اي والصحيح وقوع تكليف الكافر على الفروع فيعاقب على ترك امتثاله، وإن كان يسقط بالإيمان ترغيبا فيه قال تعالى{ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين} [المدثر:٤٢-٤٣] خلافا لأبي حامد الإسفراييني وأكثر الحنفية في قولهم ليس مكلفا بها مطلقا اي في مأمورات ومنهيات إذ المأمورات منها لا يمكن مع

الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الإيمان بقضائها، والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعيض التكليف.

ثم قال (ولقوم في الأوامر فقط، ولآخرين فيما عدا المرتد) اي و خلافا لقوم في قولهم الكافر ليس مكلفا في الأوامر فقط بخلاف النواهي فهو مكلف بها لإمكان امتثالها مع الكفر؛ لأن متعلقها تروك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الإيمان: و خلافا لآخرين في قولهم الكافر ليس مكلفا بالفروع الا المرتد أما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الإسلام.

ثم قال (قال الشيخ الإمام: والخلاف في خطاب التكليف وما يرجع إليه من الوضع، لا الإتلافات والجنايات وترتب آثار العقود) اي قال الشيخ الإمام والد المصنف والخلاف في تكليف الكافر بالفروع انما يحصل في خطاب التكليف من الإيجاب والتحريم وما يرجع إليه وهو من خطاب الوضع كالخطاب الوارد بكون الطلاق سببا لحرمة الزوجة هل وقع ذلك في حق الكافر ايضا؛ ولا يكون الخلاف في ما لا يرجع إلي خطاب التكليف كالخطاب بكون الإتلاف سببا للضمان فان الضمان ليس من خطاب التكليف اذ ليس هو ايجابا ولا تحريما ولا غيرهما، وكالجنايات على النفس وترتب آثار العقود الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقا.

ثم قال (مسألة: لا تكليف إلا بفعل، فالمكلف به في النهي الكف، أي الانتهاء، وفاقا للشيخ الإمام، وقيل فعل الضد، وقال قوم الانتفاء، وقيل: يشترط قصد الترك) اي لا تكليف إلا بفعل لأن الامر مقتض للفعل فالمكلف به الفعل؛ وأما المكلف به في النهي ففيه أربعة مذاهب أصحها الكف اي الانتهاء وهذا عند ابن الحاجب وغيره اي كف النفس عن الفعل،وفاقا للشيخ الامام والد المصنف. وقيل انه فعل ضد المنهي عنه، فإذا قال: لا تتحرك، فمعناه: افعل ضد الحركة وهو السكون وينسب هذا للجمهور؛ وقال قوم انه الانتفاء اي انتفاء الفعل بأن يستمر عدمه من السكون فيه؛ وقيل يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب إن لم يقصد والأصح لا وإنما يشترط القصد لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور «إنما الأعمال بالنيات».

ثم قال (والأمر عند الجمهور يتعلق الفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاما، وقبله إعلاما) اي عند الجمهور ان الأمر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته على وجه الإلزام وقبل دخوله على وجه الاعلام. فامر الصلاة بعد دخول وقتها الزام بوجوب اتيانها وايجادها وقبل دخولها اعلام بوجوب اتيانها بعده.

ثم قال (والأكثر: يستمر حال المباشرة، وقال إمام الحرمين والغزالي: ينقطع) اي والأكثر من الجمهور قالوا يستمر تعلق الامر الإلزامي بالفعل حال المباشرة له و

قال إمام الحرمين والغزالي ينقطع التعلق حال المباشرة وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه.

ثم قال (وقال قوم: لا يتوجه إلا عند المباشرة، وهو التحقيق) اي وقال قوم منهم الإمام الرازي لا يتوجه الأمر إلا عند المباشرة له وهذا هو التحقيق عند المصنف إذ لا قدرة علي الفعل إلا عند المباشرة. وقال الكوراني صاحب الدرر اللوامع وهذا باطل، بل لا يرتضي أحد من الناس بهذا المذهب فضلا عن إمام أهل السنة وذلك لأن هذا القول خارق للإجماع؛ إذ القاعد عند دخول الوقت مكلف بالقيام إلى الصلاة إجماعا ومخالف لنص الكتاب مثل: {أقم الصلاة لدلوك الشمس} [الإسراء: ٧٨].

ثم اجاب المصنف تقدير الاشكال على مثل ما قال به صاحب الدرر اللوامع فقال (فالملام قبلها على التلبس بالكف المنهي عنه) اي فالملام قبل المباشرة على التلبس بالكف المنهي عنه لان الكف عندنا فعل، وهو حرام، فقد باشر الترك، فتوجه عليه التكليف، فالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك.

ثم قال (مسألة: يصح التكليف ويوجد معلوما للمأمور أثره مع علم الآمر وكذا المأمور في الأظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر رجل بصوم يوم، علم موته قبله، خلافا لإمام الحرمين والمعتزلة، أما مع جهل الآمر فاتفاق) اي يصح التكليف حيث يوجد هذا التكليف معلوما للمأمور عقب الأمر المسموع الدال على التكليف مع علم الآمر انتفاء شرط وقوع المأمور به عند وقته؛ وكذا مع علم المأمور في الأظهر كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لإمام الحرمين والمعتزلة في قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدة من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك. اما التكليف بشيء مع جهل الآمر انتفاء شروعه عند وقته بأن يكون الآمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا فمتفق على صحته ووجوده.

ثم انبري يأتى بخاتمة المقدمة وذكر فيها مسألة فرعية خارجة عن الفن؛ لاشتمالها على نوع غرابة، جريانها في أكثر الأحكام وهي أن الحكم قد يتعلق بفعل المكلف مع اشتراط الترتيب فقال (خاتمة: الحكم قد يتعلق بأمرين على الترتيب، فيحرم الجمع أو يباح أو يسن) اي الحكم قد يتعلق بأمرين فأكثر على الترتيب فيحرم الجمع كأكل المذكى والميتة، فإن كلا منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذي من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها.

أو يباح الجمع كالوضوء والتيمم فإنهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كأن تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء لمن عمت ضرورته محل الوضوء، ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء، وإن بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته.

أو يسن الجمع كخصال كفارة الوقاع فإن كلا منهما واجب، لكن وجوب الإطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الإعتاق ويسن الجمع بينهما كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة.

ثم قال (وعلى البدل كذلك) اي الحكم قد يتعلق بأمرين على البدل فما يكون في المرتب من حرمة الجمع واباحته وسنيته يكون في المخير ايضا، فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فإن كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر؛ أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر أي إن لم تستتر بالآخر ويباح الجمع بينهما؛ أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فإن كلا منها واجب بدلا عن غيره ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول.

الكتاب الأول

في الكتاب ومباحث الأقوال

شرع المصنف يتكلم عن القرآن فقال (الكتاب: القرآن، والمعني به هنا: اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته) اي المراد بالكتاب هو القرآن تغليبا من بين الكتب في عرف أهل الشرع والمعني بالقرآن هنا أي في أصول الفقه اللفظ المنزل على محمد – صلى الله عليه وسلم – للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته بخلاف معنى القرآن في أصول الدين بأنه دال على كلام الله القائم بذاته تعالى، وإنما حدوا القرآن ليتميز عما لا يسمى باسمه من الكلام.

فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل على محمد الأحاديث غير الربانية لان ألفاظها لم تنزل وانما نزلت معانيها والنبي صلى الله عليه وسلم عبر عنها بلفظه وكذا التوراة والإنجيل لانهما نزلت على غير محمد؛

و خرج بالإعجاز الأحاديث الربانية اي الحديث القدسي كحديث الصحيحين «أنا عند ظن عبدي بي» إلخ وغيره، وقوله بسورة منه أي بأي سورة كانت من جميع سوره حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز لان الاعجاز وقع بالقرآن كله كما في قوله تعالى: قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (الاسراء:٨٨) ووقع بعشر سور منه كما في قوله تعالى: قل فأتوا بعشر سور الاية (هود: ١٣) ووقع بسورة منه كما في قوله تعالى: فأتوا بسورة الاية (البقرة: ٢٣)؛

وخرج بالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة قال عمر - رضي الله عنه - فإنا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره، واذا قيل التعبد بالتلاوة حكم والحكم لا يدخل في التعريف لان التعريف لافادة التصور والحكم على الشيئ فرع عن تصوره فلو توقف تصوره على الحكم للزم الدور فالجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور يراد به تمييز تصور حاصل والمراد هنا الثاني اي لحاجة التمييز.

ثم قال (ومنه البسملة في أول كل سورة غير براءة على الصحيح) اي ومن القرآن البسملة في أول كل سورة غير براءة على الصحيح لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق. البسملة من القرآن لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة .وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره ليست منه وإنما هي في الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه؛ وفي غير الفاتحة هي للفصل بين السور ؛هي منه في أثناء النمل إجماعا.

ثم قال (لا ما نقل آحادا على الأصح) اي لا من القرآن ما نقل منه آحادا لأن القرآن لإعجازه الناس عن الإتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نفسه تواترا في جميع الاعصار. ومن الآحاد "أيمانهما" في قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا

أيمانهما فإنه ليس من القرآن على الأصح ؛ وقيل: إنه من القرآن حملا على أنه كان متواترا في العصر الأول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه.

ثم قال (والسبع متواترة) اي و القراءات السبع المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة من النبي - صلى الله عليه وسلم - إلينا أي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم.

ثم قال (قيل: فيما ليس من قبيل الأداء، كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة، قال أبو شامة: والألفاظ المختلف فيها بين القراء) وقوله الالفاظ عطف على المد في قوله كالمد اي القرآت السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء فاما هو فليس متواترا وهذا قول ابن الحاجب وذلك كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة نقلا نحو {قد أفلح} [المؤمنون: ١] وإبدالا نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أينكم وإسقاطا نحو {جاء أجلهم} [النحل: ٦١]. قال أبو شامة وكالمد في عدم التواتر الألفاظ المختلف فيها بين القراء كألفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو {إياك نعبد} [الفاتحة: ٥] بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط.

ثم قال (ولا تجوز القراءة بالشاذ) اجماعا على ما حكاه ابن عبد البار والشاذ ما نقل قرآنا آحادا لا في الصلاة ولا خارجها بناء على الأصح المتقدم أنه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به إن غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووي في فتاويه.

ثم قال (والصحيح أنه ما وراء العشرة، وفاقا للبغوي والشيخ الإمام، وقيل: ما وراء السبعة) اي والصحيح أن الشاذ ما وراء العشرة أي السبعة وقراءات يعقوب وأبي جعفر وخلف فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها وفاقا للبغوي والشيخ الإمام والد المصنف؛ لأنها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام.

ثم قال (أما إجراؤه مجرى الآحاد، فهو الصحيح) اي أما إجراء الشاذ مجرى الأخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح لأنه منقول عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا يلزم من انتفاءخصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته، والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به؛ لأنه إنما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الأول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة فاقطعوا أيمانهما.وعلى الثاني احتجاج الشافعي في احد قوليه بعدم وجوب التتابع في الصوم في كفارة اليمين مع علمه بقرائة ابن مسعود فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام بزيادة متتابعات.

ثم قال (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) لان الله لا يخاطب بمهمل ولان اللفظ بلا معنى له هذيان لا يليق بعاقل فكيف بالباري سبحانه وتعالى وأما هذه الحروف فالصحيح أنها أسماء للسور. والحشوية قالوا: يجوز ذلك، بل هو واقع مثل {كهيعص} ونحوها من الحروف المتقطعة أوائل السور، ومثل: {كأنه رؤوس الشياطين}.سموا حشوية لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فلما أنكر خلافهم قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي: إلى جانبها.

ثم قال (ولا ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل، خلافا للمرجئة) اي ولا يجوز أن يرد في الكتاب والسنة ما يعني به غير ظاهره إلا بدليل يبين المراد كما في العام المخصوص بمتأخر نحو قوله تعالى: ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا} [آل عمران:٩٧]، فالناس معرف بالألف واللام وهما للاستغراق، أي: أن كل الناس عليهم حج، لكنه في السياق نفسه خصص فقال: {من استطاع}. خلافا للمرجئة في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل وهم طائفة يقولون: إن المعاصى لا تضر مع الإيمان اي لا تدخل صاحبها النار ما دام مؤمنا، كما أن الطاعات لا تنفع بدونه، وبنوا على هذا الأصل الفاسد أن الآيات والأحاديث الواردة في وعيد الفساق والعصاة يراد بها خلاف الظاهر، وهو التنفير والترهيب، فقوله تعالى: إن

الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا} [النساء:١٠] لا بمعنى انهم يأكلون النار او يدخلونها وانما معناه التنفير من أكل أموال اليتامى فحسب وبطلان هذا لا يحتاج إلى دليل.

ثم قال (وفي بقاء المجمل غير مبين، ثالثها: الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته) اي في بقاء المجمل غير مبين أقوال ففي بقاء المجمل خبر مقدم وغير منصوب على الحال وقولنا أقوال مبتدأ مؤخر هذا ما جرى اليه المحلي يعنى و في بقاء المجمل في الكتاب والسنة غير مبين بأن لم يتضح المراد منه إلى وفاته - صلى الله عليه وسلم - أقوال: أحدها: لا يبقى مطلقا سواء المجمل المكلف بمعرفته كالقرء ام غير المكلف بها كاليد لله لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله {اليوم أكملت لكم دينكم} [المائدة: ٣] ثانيها نعم يبقى مطلقا كذلك قال تعالى في متشابه الكتاب {وما يعلم تأويله إلا الله} [آل عمران: ٧] إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما ثالثها الأصح لا يبقى المجمل المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة إلى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بها.

ثم ذكر قوله في اختلاف العلماء في هل الادلة النقلية تفيد اليقين؟ قال (والحق أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره) اي والحق كما اختاره

الإمام الرازي وغيره أن الأدلة النقلية قد تفيد اليقين وهذا ايضا قول الحشوية قال الزركشي في التشنيف حتى بالغوا وقالوا: لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة، وقيل انها لا تفيده مطلقا لتوقف النفس فيها على أمور غير متيقنة، وما توقف على غير اليقين فليس بمتيقن، قالوا: ولا يحصل اليقين إلا بأمور لا طريق إلى القطع إلا بها أحدها: عصمة رواة مفردات ألفاظها إن نقلت بطريق الآحاد، وإلا فيكفي التواتر؛ وثانيها: صحة إعرابها وتصريفها: وثالثها: عدم الاشتراك فيها والمجاز، والتخصيص، والإضمار، والتقديم، والتأخير ونحوها مما يوجب حمل اللفظ على غير المعنى الظاهر منه بانفراده، والاحتمال مع اليقين متضادان؛ ورابعها: عدم التعارض العقلي، فمتى وجدت هذه الأمور أفاد الدليل اللفظي اليقين، لكن ذلك قلما يوجد، بل ربما يمتنع وجوده، بناء على أنه لا عصمة لغير الشارع، وإن انتفى بعضها لم يفد، لأنه إن انتفت عصمة الناقل جاز عليه التحريف، وقد وقع كثيرا، وحينئذ فلا يوثق به فلا يفيد الظن فضلا عن اليقين، وإن اختلف الإعراب أو التصريف وقع اللبس لأن الإعراب هو المصحح للمعاني، وذلك كاختلاف أهل السنة والشيعة في قوله صلى الله عليه وسلم: ما تركنا صدقة برفع صدقة ونصبها، واختلاف أهل السنة والقدرية في قوله عليه السلام: فحج آدم موسى في رفع آدم ونصبه، واختلاف الحنفية والشافعية في قوله: ذكاة الجنين ذكاة أمه في رفع ذكاة

ونصبه، وكتردد نحو: مختار ومنقاد بين اسم الفاعل والمفعول، وأما الاشتراك وما بعده فظاهر إخلاله بالوثوق بدلالة اللفظ، وأما المعارض العقلي فيجب عندهم تقديمه؛ لأن الدليل العقلي إنما ثبت به، فلو قدم النقلي لكان قدحا في الأصل والفرع الثالث وهو الحق: أن الدليل اللفظي إن وجدت فيه الأمور الأربعة أفاد اليقين باتفاق، وإن لم يوجد، فقد يقترن بمحسوس، وهو اختيار الآمدي في الأبكار والإمام في المحصول و الأربعين فإنه حكى أنه لا يفيده انتهى الزركشي بتصرف قليل.

باب المنطوق والمفهوم

ثم قال (المنطوق والمفهوم) أي هذا مبحثهما ثم عرفه بقوله (المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق) حكما كان كتحريم التأفيف أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣]أو غير حكم كزيد في نحو جاء زيد فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها. فخرج المفهوم، فإن دلالة اللفظ عليه لا في محل النطق بل في محل السكوت، كتحريم الضرب الذي يدل عليه قوله: {فلا تقل لهما أف}.

ثم قال (وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، ظاهر إن احتمل مرجوحا كالأسد) اي وهو اي المنطوق يسمى نصا إن أفاد معنى لا يحتمل غير ذلك المعنى كزيد في نحو جاء زيد فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها؛ و يسمى المنطوق ظاهرا إن احتمل مرجوحا كالأسد في نحو رأيت اليوم الأسد فإنه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وهو معنى مرجوح لأنه معنى مجازي والأول الحقيقي المتبادر إلى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى مجملا وسيأتي كالجون في ثوب زيد الجون فإنه محتمل لمعنييه أي الأسود والأبيض على السواء.

[فائدة] قال الزركشي واعلم أن النص يطلق بثلاث اعتبارات: إحداها: مقابل الظاهر، وهو المراد هنا؛ والثاني: ما يدل على معنى قطعا ويحتمل معه غيره، كصيغ العموم، فإن دلالتها على أصل المعنى قطعية، وعلى الأفراد ظاهرة، والثالث: ما دل على معنى ظاهر، وهو غالب في استعمال الفقهاء، كقولهم: نص الشافعي على كذا، وقولهم: لنا النص والقياس، يريدون بالنص، الكتاب والسنة مطلقا انتهى في التشنيف.

ثم قال (واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد) اي واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب نحو غلام زيد فإن كلا من جزئيه

وهما غلام وزيد دال على جزء المعنى الذي دل عليه جملة غلام زيد؛ وإلا أي وإن لم يدل جزؤه على جزء معناه فمفرد كزيد فإن أجزاءه وهي حروفه الثلاثة إذا أفرد شيء منها لا يدل على شيء مما دلت عليه جملته؛ وكذا ان دل على معنى لكن غير جزء معناه كعبد الله علما فإن دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى حالة العلمية ليست بمرادة؛ لأن المراد من اللفظ –في العلم– هو المعنى العلمي.

ثم قال (ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن، ولازمه الذهني التزام) اي ودلالة اللفظ على معناه تسمى دلالة مطابقة لمطابقة الدال للمدلول كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق؛ ودلالة اللفظ على جزء معناه تسمى دلالة تضمن لتضمن المعنى لجزئه المدلول كدلالة الإنسان على الحيوان ؛ و دلالة اللفظ على لازم معناه الذهني تسمى دلالة التزام لالتزام المعنى أي استلزامه للمدلول كدلالة الإنسان على قابل العلم.

قال الزركشي وقوله: الذهني، إشارة إلى أن المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني دون الخارجي، أما الأول، فلأن اللفظ غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور مسمى اللفظ بصوره لما فهم من اللفظ، وأما الثاني فلحصول الدلالة بدون اللزوم الخارجي، كدلالة العمى اي عدم البصر على البصر، فإن العمى يدل

على البصر بالالتزام، مع أنه لا لزوم بينهما في الخارج انتهى في التشنيف.فالحاصل أن اللزوم الخارجي غير معتبر؛ لأن الدلالة الالتزامية فيه موجودة مع التنافي في الخارج.

ثم قال (والأولى لفظية والثنتان عقليتان) اي والأولى أي دلالة المطابقة لفظية لأنها بمحض اللفظ والثنتان أي دلالتا التضمن والالتزام عقليتان لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه.

ثم قال (ثم المنطوق إن توقف الصدق أو الصحة على إضمار فدلالة اقتضاء) اي ثم المنطوق إن توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على إضمار أي تقدير يسمى دلالة اقتضاء والحاصل انها ما يفهم عند اللفظ ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة المنطوق به، إما من حيث إنه لا يمكن أن يكون المتكلم صادقا إلا به كما في قوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» أي رفع عن امتي المؤاخذة بهما؛ أو أنه لا يثبت الملفوظ به عقلا إلا به كقوله تعالى: {فانفلق} فإنه إنما ينتظم بإضمار فضرب وانفلق، وقوله تعالى: {واسأل القرية} اي واسأل اهل القرية إذ لو لم يقدر أهل القرية، لم يصح عقلا، فصحة السؤال عقلا يتوقف على إضمار أهل؛ أو أنه يمتنع ثبوته شرعا إلا به كفهم حصول الملك، كمن قال لغيره: أعتق عبدك عني على ألف، قبيل العتق؛ لأن العتق بدون الملك لا يصح شرعا فهذه الثلاثة دلالة الاقتضاء.

ثم قال (وإن لم يتوقف ودل على أمر لم يقصد فدلالة إشارة) اي وإن لم يتوقف أي الصدق في المنطوق ولا الصحة له على إضمار ودل اللفظ المفيد له على امر لم يقصد به فدلالة إشارة كقوله تعالى {أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم} [البقرة: ١٨٧] هذا اشارة على صحة صوم من أصبح جنبا لان جواز جماعهن في جميع الليل يلزم منه ان يكون جنبا في اول النهار.

ثم قال (والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فإن وافق حكمه المنطوق فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة نحو قوله تعالى {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣]، فالتأفيف حرام من هذه الاية من محل المنطوق لانه منطوق والضرب للابوين حرام من هذه الاية ولكن لا في محل النطق بل من المفهوم لانه اذا كان التأفيف حرام فالضرب اولى ان يكون حراما.

ثم قال (وفحوى الخطاب: إن كان أولى منه ولحنه إن كان مساويا، وقيل: لا يكون مساويا) اي يسمى مفهوم الموافقه فحوى الخطاب إن كان أولى من المنطوق كما في المثال السابق اي قوله تعالى {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣]؛ ويسمى مفهوم الموافقة لحن الخطاب إن كان المفهوم مساويا نحو قوله تعالى: ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما [النساء: ١٠] فهو مساو لتحريم الاحراق لمساواة الإحراق للأكل في الإتلاف. وقيل لا يكون المساوي موافقة أي لا يسمى بذلك.

ثم قال (ثم قال الشافعي والإمامان دلالته قياسية، وقيل: لفظية)،اي ثم قال الشافعي والإمامان أي إمام الحرمين والإمام الرازي دلالة مفهوم الموافقة قياسية أي مستند بطريق القياس الأولى أو المساوي المسمى بالجلي كما يعلم مما سيأتي والعلة في المثال الأول الإيذاء وفي الثاني الإتلاف؛ وقيل دلالته لفظية اي مستند الى اللفظ لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس.

ثم قال (فقال الغزالي والآمدي: فهمت من السياق والقرائن) اي فقال الغزالي والآمدي فهمت دلالة الموافقة من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتها في آية الوالدين على أن المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منع الضرب إذ وقع المنع بالادنى من الايذاء والامر بالاعلى منه كمايقول ذو الغرض الصحيح لعبده: لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتها في آية مال اليتيم على أن المطلوب بها حفظه وصيانته ما فهم منها من منع أكله منع إحراقه إذ وقع حكم في شيئ ولا يقع في مساويه كما يقول القائل: والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث فان كان الحكم مقتض بمساويه لحنث بالاحراق حين أقسم بالاكل ولذلك فهمت الدلالة من السياق والقرائن.

ثم قال (وهي مجازية من إطلاق الأخص على الأعم) اي وهي أي دلالة الموافقة حين فهمت من السياق والقرائن مجازية من إطلاق الأخص على الأعم

فأطلق المنع من التأفيف في آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آيته وأريد المنع من إتلافه ؛

ثم قال (وقيل: نقل اللفظ إليها عرفا) اي وقيل نقل اللفظ من دلالة الاخص لدلالة الأعم عرفا فصار حقيقة عرفية لا مجازا، يعني وإن كان اللفظ في الأصل موضوعا لثبوت حكم المذكور فقط وهو التأفيف او الاكل، لكن العرف الطارئ نقله إلى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت عنه معا وهو الضرب او الاحراق، فتحريم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين اي المجاز والحقيقة العرفية من منطوق الآيتين لأن منطوقهما حينئذ تحريم الإيذاء وتحريم الإتلاف. وكثير من العلماء منهم الحنفية على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي ويسمونها أدلة النص.

ثم اتخذ يتكلم عن مفهوم المخالفة فقال (وإن خالف فمخالفة،) اي وإن خالف حكم المفهوم حكم المنطوق فمخالفة ويسمى مفهوم مخالفة ودليل الخطاب أيضا مثل قوله -صلى الله عليه وسلم-: "في سائمة الغنم زكاة" هذا حديث في وجوب زكاة سائمة الغنم فمفهوم المخالفة منه معلوفة الغنم لا تجب فيها الزكاة.

ثم قال (وشرطه ألا يكون المسكوت عنه ترك لخوف ونحوه،) اي وشرط مفهوم المخالفة أن لا يكون المسكوت ترك لخوف في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالإسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد غيرهم ايضا وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق فهذا لا مفهوم له ومثلنا بكلام المخلوق لان الله تعالى تعالى عن ذلك؛ وقوله ونحوه كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة ومثلنا في الجهل بقولنا "بقولك" اشارة الى ان مثل هذا لا يجري في الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ثم قال (ولا يكون المذكور خرج للغالب، خلافا لإمام الحرمين) اي وشرط مفهوم المخالفة ايضا أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب كما في قوله تعالى {وربائبكم اللاتي في حجوركم} [النساء: ٢٣] فقوله تعالى اللاتي في حجوركم ليس فيه مفهوم المخالفة وهو ان اللاتي ليست في حجور الازواج لا تحرم لإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج أي تربيتهم فتحرم اللاتي في الحجور واللاتي ليست فيه، وكقوله تعالى: {وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة} [البقرة: ٢٨٣] فقوله "على سفر" ليس فيه مفهوم مخالفة وهو "في الحضر" لان الغالب في السفر عدم وجدان الكاتب فيجوز الرهن في السفر وفي الحضر.

وقوله خلافا لإمام الحرمين اي في نفيه هذا الشرط قال: والذي أراه أن خروج الكلام على العرف لا يسقط التعليق بالمفهوم، لكن ظهوره أضعف من ظهوره غيره. وكان الأظهر عنده حملا على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور وهذا مخالف للشافعي. ونقل عن الامام مالك القول من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لأنها ليست في حجره وتربيته.

كما نقل ابن عطية عن علي كرم الله وجهه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لأنها ليست في حجره ورواه عنه بالسند ابن أبي حاتم قال حدثنا أبو زرعة حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعني ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاعة قال أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان قال كانت عندي امرأة فتوفيت وقد ولدت لي فوجدت عليها فلقيني علي بن أبي طالب فقال ما لك فقلت توفيت المرأة فقال علي: هل لها ابنة فقلت نعم وهي بالطائف قال كانت في حجرك قلت لا هي بالطائف قال فانكحها قلت فأين قول الله تعالى {وربائبكم اللاتي في حجوركم} [النساء: ٢٣] قال: إنها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك قال الحافظ العماد بن كثير إسناده قوي ثابت إلى علي على شرط مسلم وهو غريب جدا.

ثم قال (أو لسؤال أو حادثة أو للجهل بحكمه أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر) اي وشرط مفهوم المخالفة ايضا أن لا يكون المذكور خرج لسؤال أو حادثة أو للجهل بحكمه. فالسؤال مثل لو سئل النبي - صلى الله عليه وسلم - هل في الغنم السائمة زكاة فقال في الغنم السائمة زكاة فليس فيه مفهوم المخالفة؛ ومثل الحادثة كما لو قيل بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم: لزيد غنم سائمة، فقال: فيها زكاة، فإن القصد بيان الحكم فيه لا النفي عما عداه؛ ومثل "للجهل بحكمه" كما لو خاطب النبي من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة. ففي جميع ذلك ليس فيه مفهوم المخالفة. وقوله وغيره أي بان يخرج المذكور لغير ما ذكر مما يقتضي التخصيص بالذكر أي تخصيص حكم المنطوق بالذكر من الفوائد التامة التي لا تحتاج معها إلى تقدير فائدة أخرى، كموافقة الواقع كما في قوله تعالى {لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين} [آل عمران: ٢٨] نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أي دون المؤمنين.

ثم قال (ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق) اي وما يقتضي التخصيص لا يمنع قياس المسكوت على المنطوق، اي حيث لا نجعل القيد في المنطوق مخصصا، ونقول ان المعروض لا يعم المسكوت فهل يجوز لنا ان نقيس المسكوت كالمعلوفة

على المنطوق وهو الغنم السائمة؟ فقال المصنف لا يمنع اي يجوز القياس اذا وجدت شروطه.

ثم قال (بل قيل: يعمه المعروض) اي بل قيل المنطوق المعروض يعم المسكوت بدون القياس اي مثل الغنم السائمة يعم الغنم المعلوفة بلا قياس وبل هنا انتقالية لا إبطالية.

ثم قال (وقيل: لا يعمه إجماعا) اي قيل المنطوق المعروض لا يعم المسكوت لوجود العارض في اللفظ. وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لا سيما وقد ادعى بعضهم الإجماع عليه كما أفادته العبارة.

ثم شرع يتكلم عن أقسام مفهوم المخالفة وهي صفة وشرط وانما وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول فقال (وهو صفة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم لا مجرد السائمة على الأظهر) أي و مفهوم المخالفة بمعنى الحكم صفة وهي أن يذكر الاسم العام مقترنا بالصفة الخاصة كالغنم السائمة أو سائمة الغنم يفهم منه نفيها عن المعلوفة، وقوله: لا وصية لوارث، يفهم منه جوازها لغير الوارث، وليس المراد بالصفة النعت فقط، كما هو اصطلاح النحوي، ولهذا يمثلون بقوله: مطل الغني ظلم فجعل الغنى صفة، والتقييد فيه بالإضافة. وقوله لا مجرد

السائمة على الاظهر أي ليس من الصفة مجرد لفظ السائمة في نحو في السائمة زكاة وإن روي فليس من الصفة لاختلال الكلام بدونه كاللقب: وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد إثباتها في السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعاني أن الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور.

ثم قال (وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان) اي وهل المنفي غير سائمة الغنم أو غير سائمة كل شيء؟ والمراد بغير سائمة الغنم هو معلوفة الغنم، وبغير سائمة كل شيئ هو معلوفة الغنم والابل والبقر قولان: الأول: المنفي غير سائمة الغنم رجحه الإمام الرازي وغيره فينفي الزكاة عن غير سائمتها والثاني المنفي غير سائمة كل شيئ فينفي الزكاة عن المعلوفة مطلقا.

ثم قال (ومنها العلة والظرف والحال والعدد) اي ومن الصفة بالمعنى السابق العلة نحو أعط السائل لحاجته أي المحتاج دون غيره؛ والظرف زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره واجلس أمام فلان أي لا وراءه؛ والحال نحو أحسن إلى العبد مطيعا أي لا عاصيا؛ والعدد نحو قوله تعالى {فاجلدوهم ثمانين

جلدة} [النور: ٤] أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» أي لا أقل من ذلك؛

ثم قال (وشرط وانما ومثل لا عالم إلا زيد وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول) شرط عطف على صفة أي و مفهوم المخالفة بمعنى الحكم شرط نحو {وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن} [الطلاق: ٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن؛ وغاية نحو {فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره} [البقرة: ٢٣٠] أي فإذا نكحته تحل للأول بشرطه؛ و حصر اي إنما نحو {إنما إلهكم الله} [طه: ٩٨] أي فغيره ليس بإله والإله المعبود بحق؛ وطريقة النفي والاستثناء، ومثل لا عالم إلا زيد مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام إلا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما إثبات العلم والقيام لزيد؛ وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل نحو {أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي} [الشورى: ٩] أي فغيره ليس بولي أي ناصر؛ وتقديم المعمول على ما سيأتي عن البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو {إياك نعبد} [الفاتحة: ٥] أي لا غيرك {لإلى الله تحشرون} [آل عمران: ١٥٨] أي لا إلى غيره.

ثم قال (وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم ما قيل: إنه منطوق أي بالإشارة ثم غيره) اي وأعلاه أي أعلى ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة طريقة النفي والاستثناء اي لا

عالم إلا زيد أي مفهوم ذلك ونحوه إذ قيل: إنه منطوق أي صراحة لسرعة تبادره إلى الأذهان؛ ثم ما قيل إنه منطوق أي بالإشارة كمفهوم إنما والغاية كما سيأتي لتبادره إلى الأذهان ثم غيره على الترتيب الآتي.

ثم قال (مسألة: المفاهيم إلا اللقب حجة لغة، وقيل: شرعا، وقيل: معنى) اي المفاهيم المذكورة كلها حجة شرعا سوى مفهوم اللقب، ثم اختلفوا هل هي حجة شرعا بدليل اللغة او حجة شرعا بدليل الشرع او حجة شرعا بدليل المعنى لأن الخلاف إنما هو في الدليل الدال على الحجية.

فذهب المصنف الى ان المفاهيم حجة شرعا بدليل اللغة لقول كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قالا في حديث الصحيحين مثلا «مطل الغني ظلم» أنه يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم وهم إنما يقولون في مثل ذلك لما يعرفونه من لسان العرب؛

وقيل حجة شرعا بدليل الشرع لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع. وقد فهم – صلى الله عليه وسلم – من قوله تعالى {إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم} [التوبة: ٨٠] أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان «خبرني الله وسأزيده على السبعين «؛

وقيل حجة شرعا بدليل المعنى وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة. وقوله الا اللقب استثناه من حجية المفاهيم وهو تعلق الحكم بالاسم الجامد، نحو: قام زيد، فلا يدل على نفي حكم القيام عما عدا زيد على الصحيح وتخصيصه بالذكر لغرض الإخبار عنه لا لنفيه عن غيره.

ثم قال (واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وابن خويز منداد وبعض الحنابلة) اي واحتج باللقب الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أي لا على عمرو وفي النعم زكاة أي لا في غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا نفي الحكم عن غيره كالصفة. وأجيب بأن فائدة ذكره استقامة الكلام إذ بإسقاطه يختل بخلاف إسقاط الصفة.

ثم قال (وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا، وقوم في الخبر، والشيخ الإمام في غير الشرع، وإمام الحرمين صفة لا تناسب الحكم، وقوم العدد دون غيره) اي وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا أي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وإن قال في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الأصل عدم الزكاة ثم وردت في السائمة فبقيت المعلوفة على الأصل؛

و أنكر كل مفاهيم المخالفة قوم في الخبر اي الجملة الخبرية نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها بخلاف الإنشاء نحو «زكوا عن الغنم السائمة» وما في معناه مما تقدم؛

و أنكر كل مفاهيم المخالفة الشيخ الإمام والد المصنف في غير الشرع من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء؛

و أنكر إمام الحرمين مفهوم صفة لا تناسب الحكم كأن يقول الشارع في الغنم العفر الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسائمة قال ابن السمعاني: وهو خلاف مذهب الشافعي.

و أنكر قوم مفهوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل العدد على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدم إلا بقرينة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه كما تقدم.

ثم قال (مسألة: الغاية قيل: منطوق: والحق مفهوم) اي الغاية أي مدلولها أو حكمها نحو قوله تعالى {حتى تنكح زوجا غيره} [البقرة: ٢٣٠] اي فتحل وكذا قوله: {حتى يطهرن} اي فاقربوهن قيل ففتحل واقربوهن كل منهما منطوق لتبادره

إلى الأذهان والحق أنه مفهوم كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء إلى الأذهان أن يكون منطوقا.

ثم قال (ويتلوه الشرط، فالصفة المناسبة، فمطلق الصفة غير العدد، فالعدد فتقديم المعمول لدعوى البيانيين إفادته الاختصاص، وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) اي ويتلو مفهوم الغاية مفهوم الشرط نحو {وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن} [الطلاق: ٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن، إذ لم يقل أحد إن مفهوم الشرط وهو فغير أولات الحمل الخ منطوق؛ ثم الصفة المناسبة كالغنم السائمة؛ ثم باقي مطلق الصفة غير العدد من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فكلها سواء يتلو الصفة المناسبة؛ ثم العدد يتلو المذكورات لإنكار قوم له دونها كما تقدم؛ ثم تقديم المعمول لدعوى البيانيين في فن المعاني افادته الاختصاص أخذا من موارد الكلام البليغ وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان في ذلك.

أما ابن الحاجب فقال في شرح المفصل: إن الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس في تقديم المعمول وهم، والتمسك فيه مثل قوله تعالى: {بل الله فاعبد} ضعيف؛ لأنه قد جاء {فاعبد الله} واعبد الله؛ أي: لو كان التقديم مفيدا للحصر، لكان التاخير مفيدا عدمه، لكونه نقيضه وأما أبو حيان فرد في أول تفسيره على من يدعي الاختصاص، ونقل عن سيبويه أن التقديم للاهتمام والعناية لا للاختصاص.

ثم قال (والاختصاص الحصر، خلافا للشيخ الإمام حيث أثبته، وقال: ليس هو الحصر) اي الاختصاص مثل زيدا ضربت هو الحصر يشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور لان معناه: ما ضربت إلا زيدا؛ خلافا للشيخ الإمام والد المصنف حيث أثبت الاختصاص وقال: ليس هو الحصر وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه وإنما جاء الحصر في {إياك نعبد} [الفاتحة: ٥] للعلم بأن قائليه أي المؤمنين لا يعبدون غير الله وحاصل كلام الشيخ أن التقديم للاهتمام وقد ينضم إليه الحصر لخارج واختاره المصنف في شرح المختصر.

ثم قال (مسألة: إنما قال الآمدي وأبو حيان: لا تفيد الحصر، وأبو إسحاق الشيرازي والغزالي والكيا والشيخ الإمام: تفيد فهما، وقيل: نطقا) اي إنما بالكسر قال الآمدي وأبو حيان كقول أبي حنيفة لا تفيد الحصر لأنها مركبة من إن المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد الحصر وعلى ذلك حديث مسلم «إنما الربا في النسيئة» فانما في هذا الحديث لا تفيد الحصر إذ ربا الفضل ثابت إجماعا وإن تقدمه خلاف؛ واستفادة النفي في بعض المواضع من خارج كما في {إنما إلهكم الله} [طه: ٩٨] فإنه سيق للرد على المخاطبين في اعتقادهم إلهية غير الله؛ و قال أبو إسحاق الشيرازي والغزالي و صاحبه أبو الحسن إلكيا الهراسي بكسر الهمزة والكاف ومعناه في لغة الفرس الكبير والإمام الرازي انما تفيد الحصر فهما اي مفهوما نحو إنما قام زيد أي لا

عمرو و نحو إنما زيد قائم أي لا قاعد ؛ وقيل انها تفيد الحصر نطقا اي منطوقا بالإشارة لتبادر الحصر إلى الأذهان منها.

ثم قال (وبالفتح، الأصح أن حرف أن فيها فرع المكسورة، ومن ثمة ادعى الزمخشري إفادته الحصر) اي و أنما بالفتح الاصح ان حرف أن في انما فرع المكسورة، فالمكسورة هي الاصل لاستغنائها بمعموليها في الإفادة، بخلاف المفتوحة لأنها مع معموليها بمنزلة مفرد ومن ثم وهو أن المفتوحة فرع المكسورة ادعى الزمخشري في تفسير {قل إنما يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد} [الأنبياء: ١٠٨] وتبعه البيضاوي فيه إفادتها الحصر كإنما بالكسر لأن ما ثبت للأصل يثبت للفرع حيث لا معارض، ومثل ذلك قوله في آية {اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر} [الحديد: ٢٠] أراد أن الدنيا ليست إلا هذه الأمور المحقرات أي وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها.

ثم طفق يتكلم عن الالطاف جمع لطف بمعنى ملطوف فقال

(مسألة من الألطاف)

ثم قال (مسألة: من الألطاف حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر عما في الضمير، وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر) أي من الأمور الملطوف بالناس بها

حدوث الموضوعات اي الالفاظ اللغوية بإحداثه تعالى او بوضع العباد ليعبر عما في الضمير بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج إليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه لعدم استقلاله به؛ وهي في الدلالة على ما في الضمير أفيد من الإشارة والمثال وأيسر منهما أيضا لموافقتها للأمر الطبيعي دونهما.

ثم قال (وهي الألفاظ الدالة على المعاني) اي وهي اي الموضوعات اللغوية الألفاظ الدالة على المعاني؛ وخرج بها الألفاظ المهملة ودخل في هذا الحد المفرد والمركب حكما، إذ اللغة تلطف على الجميع، وعلم منه أن دلالة الألفاظ المركبة على معانيها وضعية.

ثم قال (وتعرف بالنقل تواترا أو آحادا أو باستنباط العقل من النقل، لا بمجرد العقل) اي وتعرف الالفاظ بالنقل تواترا نحو السماء والأرض والحر والبرد لمعانيها المعروفة أو آحادا كالقرء للحيض والطهر وباستنباط العقل من النقل نحو الجمع المعرف بأل عام فإن العقل يستنبط ذلك مما نقل أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه أي إخراج بعضه بإلا أو إحدى أخواتها بأن يضم إليه، وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام، ولا تعرف الالفاظ بمجرد العقل إذ لا مجال له في ذلك فإن العقل لا يستقر بالأمور الوضعية.

ثم قال (ومدلول اللفظ إما معنى جزئي أو كلي، أو لفظ مفرد مستعمل، كالكلمة فهي قول مفرد، أو مهمل كأسماء حروف الهجاء، أو مركب) اي ومدلول اللفظ إما معنى جزئي كزيد أو كلي كإنسان ؛ أو مدلول اللفظ هو لفظ مفرد مستعمل كمدلول "الكلمة" فإن الكلمة قول مفرد اي لفظ مستعمل مفرد لمدلولها الثلاثة وهي الاسم، والفعل، والحرف. واعلم ان المراد بالقول هنا لفظ مستعمل فحيث قلنا قول مفرد فالمراد به لفظ مستعمل مفرد؛ أو مدلول اللفظ هو لفظ مفرد مهمل كأسماء حروف الهجاء يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء لحروف جلس مثلا أي جه له سه؛ أو مدلول اللفظ هو لفظ مركب مستعمل كمدلول لفظ الخبر نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان.

ثم قال (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) أي الوضع هو جعل اللفظ مهيأ لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص كتسمية الولد زيدا.

ثم قال (ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى، خلافا لعباد حيث أثبتها، فقيل بمعنى أنها حاملة على الوضع، وقيل: بل كافية في دلالة اللفظ على المعنى) اي ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى مناسبة طبيعية ذاتية في وضعه له لصحة الوضع للشيئ ونقيضه معا كالجون بمعنى الأسود والأبيض ولانه لو كانت دلالة الألفاظ ذاتية لما

اختلفت باختلاف النواحي والأمم ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم ؛ خلافا لعباد الصيمري حيث أثبتها بين كل لفظ ومعناه فعنده أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية، وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ أولى من غيره؛

والنقل عن قول عباد مختلف فقيل بمعنى أن المناسبة حاملة على الوضع على وفقها فيحتاج إليه سواء كان الواضع هو الله أو غيره، وهو قضية نقل الآمدي ؛ وقيل بل بمعنى أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير افتقار إلى الوضع لما بينهما من المناسبة الطبيعية، وهو قضية نقل المحصول يدرك ذلك من خصه الله به ويعرفه غيره منه قال القرافي حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك. قال الأصفهاني والثاني هو الصحيح عن عباد.

ثم قال (واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني، خلافا للإمام، وقال الشيخ الإمام: للمعنى من حيث هو) اي واللفظ موضوع للمعنى الخارجي وهو ما له وجود في الخارج بالتحقق كالإنسان لا المعنى الذهني وهو ما له وجود في الذهن بالادراك خلافا للإمام الرازي في قوله بالثاني قال لأنا إذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه

به. فإذا ازداد القرب وعرفنا أنه إنسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني وذلك يدل على أن الوضع له. وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن أنه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في الخارج والتعبير عنه تابع لإدراك الذهن له حسبما أدركه؛ وقال الشيخ الإمام والد المصنف هو موضوع للمعنى من حيث هو أي من غير التقييد بالذهني أو الخارجي فاستعماله في المعنى في ذهن كان أو خارج حقيقي على هذا دون الأولين.

ثم قال (وليس لكل معنى لفظ، بل كل معنى محتاج إلى اللفظ) اي وليس لكل معنى لفظ، بل اللفظ كائن لكل معنى محتاج الى اللفظ اي شديد الحاجة اليه فإن أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة إلى الألفاظ وكذلك أنواع الآلام وبل هنا انتقالية لا إبطالية.

ثم قال (والمحكم المتضح المعنى، والمتشابه ما استاثر الله تعالى بعلمه، وقد يطلع عليه بعض أصفيائه) اي والمحكم في القرآن المتضح المعنى من نص أو ظاهر كنصوص العقائد فيه مثل قل هو الله احد؛ والمتشابه منه ما استأثر الله بعمله فلم يتضح لنا معناه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى، وقد يطلع الله عليه بعض أصفيائه إذ لا مانع من ذلك من الآيات والأحاديث في ثبوت الصفات لله المشكلة

على قول السلف بتفويض معناها إليه تعالى مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات} [آل عمران: ٧].

ثم قال (قال الإمام: واللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي إلا على الخواص، كما يقول مثبتو الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات) اي قال الإمام الرازي في المحصول واللفظ الشائع بين الخواص والعوام لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفي يختص به بعض الخواص دون العوام كما يقول مثبتو الحال: الحركة معنى توجب تحرك الذات والعلم معنى يوجب العالمية، فكون الذات متحركة، وكون الشئ عالما -عندهم- أمر وراء الحركة والعلم. فلا يجوز اللفظ الشائع مثل هذا لانه موضوع لما خفي على العوام. والمراد بالحال هنا: هو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته القاضي أبو بكر، وأبو هاشم المعتزلي، وإمام الحرمين أولا ثم رجع عنه. والجمهور منعوا ذلك إذ بطلانه بدهي؛ لأن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس له تحقق، ولا واسطة بين النفي، والإثبات ضرورة، واتفاقا.

ثم قال (مسألة: قال ابن فورك والجمهور: اللغات توقيفية علمها الله تعالى بالوحي أو خلق الأصوات، أو العلم الضروري، وعزي إلى الأشعري) اي قال ابن

فورك، والجمهور اللغات توقيفية أي وضعها الله تعالى علمها عباده بالوحي إلى بعض أنبيائه أو خلق الأصوات تدل على اللغات وإسماعها لواحد أو جماعة، أو بخلق علم ضروري في الصدور لصيغ مخصوصة لمعان والظاهر من هذه الاحتمالات أولها؛ لأنه المعتاد في تعليم الله تعالى وعزي أي القول بأنها توقيفية إلى الأشعري واستدل لهذا القول بقوله تعالى {وعلم آدم الأسماء كلها} [البقرة: ٣١].

ثم قال (وأكثر المعتزلة اصطلاحية حصل عرفانها بالإشارة والقرينة كالطفل) اي و قال أكثر المعتزلة اللغات اصطلاحية لا توقيفية، أي: وضعها البشر واحد فأكثر حصل عرفانها لغيره منه بالإشارة والقرينة كالطفل إذ يعرف لغة أبويه بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه} [إبراهيم: ٤] ، أي: بلغتهم، فهي سابقة على البعثة ولو كانت اللغة توقيفية لتأخرت اللغة عن البعثة.

ثم قال (والأستاذ: القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل، وقيل: عكسه، وتوقف كثير، والمختار الوقف عن القطع، وأن التوقيف مظنون) اي و قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني القدر المحتاج إلى اللفظ من اللغات في التعريف للغير توقيفي لدعاء الحاجة إليه؛ وغيره محتمل بين ان يكون توقيفيا أو اصطلاحيا؛

وقيل: عكسه أي القدر المحتاج إليه في التعريف اصطلاحي وغيره محتمل بين ان يكون اصطلاحيا او توقيفيا؛

وتوقف كثير من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها؛ والمختار الوقف عن القطع بواحد منها؛ لأن أدلتها لا تفيد القطع وإن التوقيف مظنون ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعي واما قوله وعلم آدم الاسماء كلها فيجوز أن الله علمه ألفاظا سبق وضعها لمعان من أقوام قبله؛ إذ قد ورد في بعض الأخبار أن الله تعالى خلق قبل آدم مرارا متكثرة طوائف مختلفة من الناس وكل طائفة منهم آدم. وقد روى الشيخ محيي الدين بن العربي في الفتوحات المكية حديث إن الله تعالى خلق مائة ألف آدم.

ثم قال (مسألة: قال القاضي، وإمام الحرمين، والغزالي والآمدي: لا تثبت اللغة قياسا، وخالفهم ابن سريج، وابن أبي هريرة، وأبو إسحاق الشيرازي، والإمام) اي قال القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياسا اي اتفقوا كلهم على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام؛ لأنها غير معقولة المعنى، والقياس فرع المعنى، و لا بد فيه من أصل، وهو غير متحقق فيها، إذ ليس جعل البعض أصلا والبعض الآخر فرعا أولى من العكس، واطرادهما في محالهما مستفاد من الوضع لا القياس؛ وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو

إسحاق الشيرازي والإمام الرازي فقالوا تثبت اللغة قياسا، فإذا اشتمل معنى اسم كخمر على وصف مناسب للتسمية كالمسكر من ماء العنب لتخميره العقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أي المسكر من غير ماء العنب ثبت للنبيذ بالقياس اللغوي اسم الخمر لغة فيجب اجتنابه بآية {إنما الخمر والميسر} [المائدة: ٩٠] ولم يحتج إلى القياس الشرعي وشرائطه ومن لم يثبته بالقياس اللغوي احتاج إلى ذلك.

ثم قال (وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز) اي وقيل تثبت اللغة قياسا في الحقيقة لا في المجاز لأنه أخفض رتبة منها فلا يستعمل الأسد في النمر مثلا لعلاقة الجراءة.

ثم قال (ولفظ القياس يغني عن قولك: محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء) ولفظ القياس فيما ذكر يغني عن قولك اي قول ابن الحاجب: "محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء" اي ان محل الخلاف وهو هل تثبت اللغات قياسا ام لا؟ فذلك فيما لم يثبت تعميمه باستقراء فاما ما ثبت تعميمه باستقراء من اللغة فلا خلاف فيه لانه لا حاجة إلى القياس. ومثال ما ثبت تعميمه باستقراء رفع الفاعل فان الفاعل مرفوع تعميما باستقراء حتى حصلت لنا قاعدة كلية بان كل فاعل مرفوع. فاذا رفعنا الفاعل فلا يكون قياسا.

ثم أخذ يتكلم عن تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته إلى المعنى فقال (مسألة: اللفظ والمعنى إن اتحدا فإن منع تصور معناه الشركة فجزئي وإلا فكلي) اي اللفظ والمعنى إن اتحدا أي كان كل منهما واحدا، فإن منع تصور معناه الشركة بغيره فجزئي نحو زيد؛ وإلا أي وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه فكلي كإنسان فانه شارك فيه زيد وعمرو وبكر. ودخل في الكل ما امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين، أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالإله أي المعبود بحق، أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء، أو وجد كالإنسان أي الحيوان الناطق.

ثم قال (متواطئ إن استوى، ومشكك إن تفاوت) اي الكل سمي متواطأ إن استوى معناه في أفراده كالإنسان فإنه متساوي المعنى في أفراده من زيد وعمرو وغيرهما. وسمي مشككا إن تفاوت معناه في أفراده بالشدة أو التقدم كالبياض فإن معناه في الثلج أشد منه في العاج، والوجود فإن معناه في الواجب أقدم منه في الممكن سمي مشككا لتشكيكه الناظر فيه في أنه متواطئ نظرا إلى جهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظرا إلى جهة الاختلاف.

ثم قال (وإن تعددا فمتباين) اي وإن تعددا أي اللفظ والمعنى كالإنسان والفرس فمتباين، أي فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما.

ثم قال (وإن اتحد المعنى دون اللفظ فمترادف) كالإنسان والبشر. أي فأحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادف لترادفهما أي تواليهما على معنى واحد.

ثم قال (وعكسه إن كان حقيقة فيهما فمشترك، وإلا فحقيقة ومجاز) اي وعكسه وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان فإن كان اللفظ حقيقة في المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر فمشترك لاشتراك المعنيين فيه: وإلا اي وان لم يكن حقيقة فيهما فحقيقة ومجاز كالأسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع.

ثم قال (والعلم: ما وضع لمعين لا يتناول غيره) اي والعلم بفتحتين هو لفظ وضع لمعين لا يتناول غيره نحو زيد فانه وضع لمعين لا يتناول غيره. فخرج بمعين النكرة كرجل فانه يتناول زيدا وغيره، وخرج بلا يتناول غيره ما عدا العلم من باقي المعرفة كاسم الاشارة فانه صالح لكل مشار اليه.

ثم قال (فإن كان التعيين خارجيا، فعلم الشخص، وإلا: فعلم الجنس، وإن للماهية من حيث هي: فاسم جنس) اي فإن كان ما وضع لمعين في الخارج فعلم الشخص كزيد فانه موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي لا الذهني؛ وإلا أي وإن لم يكن التعين خارجيا بأن كان ذهنيا فعلم الجنس كأسامة علم للسبع، أي لماهية

السبع الحاضرة في الذهن؛ وإن وضع اللفظ للماهية من حيث هي، أي من غير أن تعين في الخارج أو الذهن فاسم الجنس كأسد اسم للسبع، أي لماهيته.

فالفرق بين علم الجنس واسم الجنس بخصوص الصور الذهنية، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس كأسامة فانه موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها مع قطع النظر عن أفرادها؛ أو من حيث عمومها فاسم الجنس كأسد فانه موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها أصلا.

والدال على اعتبار التعين في علم الجنس إجراء الأحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث منع الصرف مثلا مع تاء التأنيث وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا، فهذا علم الجنس. وكذا في التعيين المعرف نحو الأسد أجرأ من الثعلب و نحو إن رأيت الأسد ففر منه، أي فردا منه ونحو هذا أسامة، أو الأسد، أو أسد، أو إن رأيت أسامة، أو الأسد، أو أسدا ففر منه في الفرد المعين فهذا من علم الجنس.، وان وضع لفرد مبهم كأسد من غير تعيين فاسم الجنس. واسم الجنس لا يثنى ولا يجمع، لأن الحقيقة من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنية؛ لأن التثنية والجمع إنما هو للأفراد، لكن صرح السمعاني في القواطع أن الألف واللام الداخلة على اسم الجنس، لعهد الجنس لا للتعريف.

ثم قال (مسألة: الاشتقاق: رد لفظ إلى آخر ولو مجازا، لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية) اي الاشتقاق هو رد لفظ إلى لفظ آخر بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثاني ولو كان الآخر مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية. ومثال كون الآخر مجازا كما في الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما في قولك الحال ناطقة بكذا أي دالة عليه. والمناسبة في المعنى بان يكون معنى الثاني في الاول بدون زيادة في الثاني كما في المقتل من القتل مصدرين؛ وقد يكون بزيادة عليه كما في القاتل من القتل؛ والمناسبة في الحروف الاصلية بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما في الناطق من النطق فالالف في الناطق لا اعتبار لانها من الزيادة، ولا يشترط في الأصلية أن تكون موجودة كلها؛ إذ قد يحذف بعضها لعارض كخف من الخوف وكل من الأكل.

ثم إن المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لأقسام الكلمة، وهو كذلك أما في الاسم والفعل فظاهر لوقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر .وأما في الحرف فلقول ابن جني في الخاطريات لا إنكار في الاشتقاق من الحروف فإنهم قالوا سوفت الرجل إذا قلت له سوف أفعل وسألتك حاجة فلوليت لي، أي: قلت لي لولا، ولا ليت لي أي قلت لي لا لا.

[فائدة] واعلم أن الاشتقاق ثلاثة أقسام: أصغر: وهو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب، نحو: نصر ونصير؛ وصغير: ويسمى أوسط: وهو اتفاقهما في الحروف دون الترتيب، نحو: جبذ وجذب؛ وأكبر: وهو اتفاقهما في بعض الحروف دون بعض، نحو: ثلم وثلب، ومنه قولهم: الضمان مشتق من الضم، فيظهر أنه يعتبر في الأول موافقة المعنى والحروف الأصلية مع الترتيب، وفي الأخيرين المناسبة فقط. انتهى الزركشي في التشنيف.

ثم قال (ولا بد من تغيير) اي ولا بد في تحقق الاشتقاق من تغيير بين اللفظين بزيادة أو نقصان أو بهما في حرف أو حركة أو فيهما. والتغيير اما تحقيق كما في ضرب من الضرب، واما تقدير كما في طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام في الفعل غيرها في المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون في جنب جمعا غيرها فيه مفردا وكذا فلك جمعا ومفردا.

ثم قال (وقد يطرد كاسم الفاعل، وقد يختص كالقارورة) اي وقد يطرد المشتق اي لا يتوقف على السماع كاسم الفاعل نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب، وقد يختص ببعض الأشياء كالقارورة فهي مختصة للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز مع اشتقاقها من القرار.

ثم قال (ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه اسم، خلافا للمعتزلة، ومن بنائهم أن إبراهيم عليه السلام ذابح، واختلافهم هل إسماعيل مذبوح) اي ومن لم يقم به وصف كالكلام لم يجز أن يشتق له منه اسم كالمتكلم. خلافا للمعتزلة في تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالكلام، ووافقوا على أنه متكلم مثلا.

أصل الخلاف في هذه المسألة أن الله تعالى يسمى متكلما بالاتفاق، وهو مشتق من الكلام، ثم إن الأشاعرة أطلقوه على الله وما منه الاشتقاق قائم بذاته الكريمة، وهو الكلام النفسي، وأما المعتزلة فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار قيامه بغيره لا بذاته، وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ أو في غيره، ولا يعترفون بالكلام النفسي، فلزم من مذهبهم جواز صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق.

ومن بنائهم على التجويز اتفاقهم على أن إبراهيم – عليه الصلاة والسلام – ذابح ابنه إسماعيل حيث أمر عندهم آلة الذبح على محله منه لأمر الله إياه بذبحه لقوله تعالى حكاية {يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك} [الصافات: ١٠٢] إلخ واختلافهم هل إسماعيل – عليه الصلاة والسلام – مذبوح فقيل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا، أي: لم يقطع منه شيء، فالقائل بهذا أطلق اسم الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى أنه مر آلته على محله فما خالف في الحقيقة. وعندنا لم يمر الخليل آلة

الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى {وفديناه بذبح عظيم} [الصافات: ١٠٧] ، والجمهور على أنه إسماعيل كما ذكره لا إسحاق.

ثم قال (فإن قام به ما له اسم، وجب الاشتقاق، أو ما ليس له اسم كأنواع الروائح، لم يجب) اي فإن قام بالشيء ما له اسم وجب الاشتقاق لغة من ذلك الاسم كالكلام والمتكلم فانه قام بالله صفة الكلام فلذا سمي متكلما فوجب اشتقاق المتكلم من الكلام؛ أو قام بالشيء ما ليس له اسم كأنواع الروائح فلم يجب الاشتقاق لاستحالته. فهذا رد للمعتزلة حيث اثبتوا لله اسم المتكلم ونفوا عنه الكلام النفسي.

ثم ذكر المصنف اختلاف العلماء في اشتراط بقاء المشتق منه بعد الانقضاء حقيقة، لانه قد اجمعوا على إطلاق اسم المشتق باعتبار المستقبل مجازا كاسم المتكلم لزيد قبل الكلام، وباعتبار الحال حقيقة ككلامه حين التكلم، وأما بعد انقضاء ما منه الاشتقاق فاختلفوا هل بقاءه حقيقة أم مجاز كاسم المتكلم لزيد بعد انقضاء كلامه هل هو متكلم حقيقة ام مجازا فقال (والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن، وإلا فآخر جزء، وثالثها: الوقف) اي والجمهور من العلماء على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة إن أمكن بقاء ذلك المعنى، كالقيام والقعود لزيد فانه امكن بقاءهما فيشترط بقاؤهما، فلا يصدق زيد

يسمى قائما وقاعدا حقيقة بعد انقضاء القعود والقيام. فاسم القاعد والقائم لزيد بعده مجاز؛

وإن لم يمكن بقاء معنى المشتق كالتكلم؛ لأنه بأصوات تنقضي شيئا فشيئا، فالمشترط بقاء آخر جزء منه كالدال من قام زيد، فسمي زيد متكلما حقيقة عند تلك الدال؛ فإذا لم يبق المعنى أو جزؤه الأخير في المحل يكون المشتق مجازا ، فسمي زيد متكلما مجازا، كالمشتق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت؛ وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للإطلاق؛ وثالث الأقوال الوقف عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليلهما.

ثم قال (ومن ثم كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار الحال؛ أي: حال التلبس لا النطق خلافا للقرافي) اي ومن هنا، وهو اشتراط ما ذكر كان اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة في الحال أي حال التلبس بمعنى المشتق وهو الفعل لا حال النطق فإن الضارب يسمى ضاربا حقيقة حال تلبسه بالضرب لاقبله ولا بعده ولا حال النطق به لناطقه. قال العطار والمراد بالتلبس التلبس العرفي فالمتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما، وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله انتهى بتصرف قليل.

وقوله خلافا للقرافي اي بقوله بالثاني وهو كان اسم الفاعل والمفعول حقيقة باعتبار حال النطق لانه لو كان اعتبار الحقيقة في اسم الفاعل والمفعول حال التلبس فقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجاز حال قطع ايديهما لانهما حال القطع غير سارقين. فعند القرافي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتناول من حالة نطق النبي به من اتصف بالسرقة بعدها حقيقة. قال الزركشي: قال القرافي: محل الخلاف إذا كان المشتق محكوما به، كقولنا: زيد مشرك أو زان، فإن كان محكوما عليه، كقولنا: السارق تقطع يده، فإنه حقيقة مطلقا فيمن اتصف به في الماضي والحال والاستقبال. انتهى في التشنيف.

ثم قال (وقيل: إن طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الأول، لم يسم بالأول إجماعا) اي وقيل إن طرأ على محل الوصف وصف وجودي يناقض الوصف الأول كالسواد بعد البياض والقيام بعد القعود لم يسم المحل بالأول أي بالمشتق من اسمه حقيقة إجماعا. فالشيء إذا قام به البياض يسمى أبيض، فإذا اسود لا يقال في حالة السواد إنه أبيض بل اسود، وزيد اذا قام يسمى قائما فاذا قعد بعده لا يسمى قائما بل قاعدا حقيقة اجماعا. والخلاف في غير ذلك، والأصح جريان الخلاف في هذا القول ايضا؛ إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق. والقول المذكور مع الإجماع إنما هو من عنديات الآمدي.

ثم ذكر احد القسمين من المشتق لان المشتق على قسمين ما وضع لذات معينة باعتبار وصف معين ويسمى اسم الزمان والمكان والآلة كمقتل ومفتاح فانه يدل على خصوصية تلك الذات من انها زمان او مكان او آلة وما وضع لذات مبهمة باعتبار وصف معين وهو المسمى بالصفة وهذا الثانى هو مراد المصنف بالمشتق فقال (وليس في المشتق إشعار بخصوصية الذات) اي المشتق كضارب لا دلالة له على خصوصية تلك الذات من كونه بشرا أو حمارا أو غيرهما، فإنه لا معنى له، إلا أنه ذات قام بها المشتق منه وهو الضرب، وكالأسود فانه يدل على ذات متصفة بسواد، من غير دلالة على خصوص تلك الذات من كونه بشرا أو حمارا أو غيرهما، وإن دلت على خصوصية كونه جسما أو حيوانا أو غيره فإنما يدل عليه بطريق الالتزام، كذا قاله الصفي الهندي في نهاية الوصول. وقولك مثلا "الأسود جسم" هذا القول صحيح لكن لو أشعر الأسود بجسمية الذات لكان بمثابة قولك "الجسم ذو السواد جسم"، هذا غير صحيح لعدم إفادته.

ثم قال (مسألة: المترادف واقع، خلافا لثعلب،وابن فارس مطلقا، والإمام: في الأسماء الشرعية) اي المترادف وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى واقع في الكلام خلافا لثعلب وابن فارس في نفيهما وقوعه مطلقا قالا: وما يظن مترادفا كالإنسان والبشر فمتباين بالصفة، فالأول باعتبار النسيان، أو أنه يأنس، والثاني

باعتبار أنه بادي البشرة أي ظاهر الجلد؛ والامام الرازي قال بعدم وقوعه في الأسماء الشرعية. قال: لأنه اي المترادف ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه في النظم والسجع مثلا وذلك منتف في كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافي بالفرض والواجب، وبالسنة والتطوع ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية، والشرعية ما وضعها الشارع كما سيأتي.

ثم قال (والحد والمحدود ونحو: حسن بسن غير مترادفين على الأصح) اي والحد والمحدود أي كالحيوان الناطق والإنسان ونحو حسن بسن، أي: الاسم وتابعه كعطشان نطشان غير مترادفين ، أي: غير متحدي المعنى على الأصح. أما الأول فلأن الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا، والمحدود - أي: اللفظ الدال عليه - يدل عليها إجمالا، والمفصل غير المجمل، ومقابل الأصح يقطع النظر عن الإجمال والتفصيل. وأما الثاني: فلأن التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه، ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده، والقائل بالترادف يمنع ذلك. والبسن السجية والنطشان: شدة الجبلة.

ثم قال (والحق إفادة التابع التقوية) اي والحق إفادة التابع التقوية للمتبوع، وإلا لم يكن لذكره فائدة، والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه. وقال الإمام: شرط كونه مفيدا تقدم الأول عليه، وعبارة المصنف مصرحة بأنه لا فائدة له إلا

التقوية، وهو حسن، لينبه على الفرق بينه وبين التوكيد، فإن من الناس من يظن أنه تأكيد فإن التأكيد أيضا إنما يفيد التقوية، لكن الفرق بينهما أن التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز، فإنك إذا قلت: قام القوم، احتمل بعضهم مجازا، وينتفي المجاز بقولك: كلهم.

ثم قال (ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه، خلافا للإمام: مطلقا، والبيضاوي والهندي: إذا كانا من لغتين) اي والحق وقوع كل من الرديفين مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه كالتكبير في الصلاة فلا يجوز مرادفه مكانه، وهذا القيد ليس مناسبا للمسألة، فإن علة المنع في التعبدي ليس هو لامتناع إقامة أحد المترادفين مكان الآخر، بل لما وقع التعبد بجوهر لفظه، كالخلاف في أن لفظ النكاح، هل ينعقد بالعجمية ونحوه. خلافا للإمام الرازي في نفيه ذلك مطلقا أي من لغتين أو لغة، قال لأنك لو أتيت مكان من في قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية، أي: "أز" بفتح الهمزة وسكون الزاي لم يستقم الكلام؛ لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذالك اي امتناع ضم مهمل الى مستعمل في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة، أي لا مانع من ذلك اي وقوع ضم مهمل الى مستعمل في لغة . وقال إن القول الأول أي الجواز الأظهر في

أول النظر والثاني حق؛ والبيضاوي و الصفي الهندي إذا كان الرديفان من لغتين صح الوقوع.

ثم طفق يتكلم عن اختلاف العلماء في المشترك فذكر سبعة مذاهب فيه فقال (مسألة: المشترك واقع، خلافا لثعلب والأبهري والبلخي مطلقا، ولقوم: في القرآن، وقيل: في الحديث، وقيل: واجب الوقوع، وقيل: ممتنع، وقال الإمام: ممتنع في النقيضين فقط) اي المشترك واقع في الكلام جوازا هذا القول الاول؛ خلافا لثعلب والأبهري والبلخي في نفيهم وقوعه مطلقا قالوا وما يظن مشتركا فهو إما حقيقة ومجاز كالعين حقيقة في الباصرة ومجاز في غيرها أو متواطئ كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر هذا الثاني؛

وخلافا لقوم في نفيهم وقوعه في القرآن خاصة هذا الثالث؛ وقيل في القرآن والحديث أيضا هذا الرابع؛ قالوا لو وقع في القرآن لوقع إما مبينا فيطول بلا فائدة، أو غير مبين فلا يفيد، والقرآن ينزه عن ذلك، ومن نفى الوقوع في الحديث يقول مثل ذلك فيه.

وقيل: هو واجب الوقوع لأن المعاني أكثر من الألفاظ الدالة عليها هذا الخامس؛ وقيل هو ممتنع لإخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع هذا السادس؛

وقال الإمام الرازي هو ممتنع بين النقيضين فقط كوجود الشيء وانتفائه؛ إذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما، وهو حاصل في العقل هذا هو السابع.

ثم قال **(مسألة: المشترك يصح إطلاقه على معنييه معا مجازا، وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة)** اي المشترك يصح إطلاقه لغة على معنييه معا مجازا بأن يراد به من متكلم واحد في وقت واحد و لم يوضع لهما معا وإنما وضع لكل منهما كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلا، وملبوسي الجون وتريد الأسود والأبيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت ؛ ووقع ذلك في القرآن قال تعالى {إن الله وملائكته يصلون على النبي} [الأحزاب: ٥٦] فإن الصلاة مشتركة بين المغفرة، والاستغفار؛ إذ هي من الله مغفرة، ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد في الآية؛ إذ الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس، والوقوع دليل الجواز.

وروي عن الشافعي والقاضي أبي بكر الباقلاني والمعتزلة المشترك يصح إطلاقه على معنييه معا حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما. وعبر المصنف بعن اشارة على ان النقل بأن ذلك حقيقة عندهم غير مجزوم به وهو كذلك في حق الشافعي، والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهم في أنه حقيقة أو مجاز، والمراد هنا بالمعتزلة أبو علي الجبائي ومن تبعه.

ثم قال **(زاد الشافعي: وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن، فيحمل عليهما، وعن القاضي: مجمل ولكن يحمل عليهما احتياطا)** اي زاد الشافعي صحة اطلاق المشترك في المعنيين ظاهر عند التجرد عن القرائن المعينة لأحدهما فيحمل عليهما لظهوره فيهما كعندي عين للباصرة والجارية؛ وان كان مصحوبا بقرينة معينة لاحدهما كعندي عين من بلدة بنتن فلا يصح فيه الاطلاق، وبنتن بفتح الباء والتاء مع سكون النونين بلدة من بلاد اندونيسيا خرج منها العلماء المصنفون كالشيخ محمد نووي بن عمر الجاوي البنتني والشيخ عبد الله بن عبد القهار البنتني والشيخ نووي بن محمد علي البنتني والشيخ محمد شنواني بن عبد العزيز البنتني والشيخ مفتي بن أسنوي البنتني والشيخ أرشد الطويل البنتني والشيخ محمد دمياطي بن محمد أمين البنتني والشيخ زلفى مصطفي البنتني والشيخ مهتدي بن سفرالدين البنتني والشيخ عبد الرؤوف بن سيوطي البنتني والشيخ عبد الرافع بن سيوطي البنتني وغيرهم؛ وكذا لا يصح الاطلاق في المصحوب بالقرائن المعممة لهما كعندي عين أشرب منها وأنفق عليها؛ وعن القاضي هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة مجمل، أي غير متضح المراد منه ولكن يحمل عليهما احتياطا كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فإنه محتمل لكل من معنيه؛ إذ يحتمل أن يكون النهي معلقا برؤيتها او برؤية

واحد منهما، والاحتياط هنا الحمل على معنييه. وعبارتى بالتثنية للتسهيل والا فالعين معناها اكثر من اثنين.

ثم قال **(وقال أبو الحسين والغزالي: يصح أن يراد، لا أنه لغة، وقيل: يجوز في النفي لا الإثبات.)** اي وقال أبو الحسين البصري والغزالي يصح أن يراد ما ذكر من معنيي المشترك عقلا لا لغة اي لا حقيقة ولا مجازا فإن اللغة حقيقتها ومجازها منعت منه. ويتسائل الشراح عن هذا النقل من الغزالي لان كلامه في المستصفي لا يدل على ذلك ولانا نقول: لا يجوز- عقلا- أن يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة؛

وقيل يجوز لغة أن يراد به المعنيان في النفي لا الإثبات فنحو لا عين عندي يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا، بخلاف عندي عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد.

ثم قال (والأكثر على أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ مبني عليه) اي والأكثر من العلماء على ان جمع المشترك باعتبار معنييه إن ساغ ذلك الجمع مبني عليه اي على الخلاف في المفرد المشترك فإن جوزنا استعمال المفرد في معنييه جوزنا بالمجموع في جميع معانيه، وإن منعناه امتنع. كقولك عندي عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية،

أو باصرة وجارية وذهبا. وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان في صحة إطلاق المشترك على معنييه.

ثم قال (وفي الحقيقة والمجاز الخلاف، خلافا للقاضي، ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب، خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك) اي وفي الحقيقة والمجاز خلاف يعني في أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا كما في قولك رأيت الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع؛ خلافا للقاضي أبي بكر الباقلاني في قطعه بعدم صحة ذلك قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أولا وغير الموضوع له معا. وأجيب بأنه لا تنافي بين هذين إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعي الملامسة في قوله تعالى {أو لامستم النساء} [النساء: ٤٣] على الجس باليد، والوطء؛

ومن ثم اي من فوائد الخلاف في ذلك الخلاف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب: فمن حمله عليهما جعل الآية شاملة للواجب والمندوب، واستدل بها عليهما. خلافا لمن منع ذلك الحمل فخصها بالواجب، وخلافا لمن قال بأن الصيغة حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب.

ثم قال (وكذا المجازان) اي وكذا اختلفوا هل يصح أن يراد باللفظ الواحد المجازان كقولك مثلا والله لا أشتري وتريد السوم والشراء بالوكيل، فيه الخلاف السابق: اي منهم من صحح حمله عليهما ومنهم من صححه ان قامت به قرينة، أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما، فمتى ترجح أحدهما تعين. قال الأصفهاني: وحيث قلنا: يحمل اللفظ على جميع مجازاته، يشترط ألا تكون تلك المجازات متنافية كالتهديد والإباحة، إذا قلنا: إن صيغة الأمر حقيقة في الإيجاب مجاز في الإباحة والتهديد. انتهى.

ثم جعل يتكلم عن الحقيقة فقال (الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) فخرج بالمستعمل اللفظ المهمل اي غير الموضوع وما وضع لكن لم يستعمل، و خرج بما وضع له الغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا إلى حمار وخرج بالابتداء المجاز فإنه وإن كان موضوعا فليس موضوعا وضعا أوليا.

ثم قال (وهي لغوية، وعرفية، وشرعية) اي و الحقيقة ثلاثة اقسام: لغوية بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس؛ وعرفية بأن وضعها أهل. العرف العام كالدابة لذوات الأربع كالحمار، وهي لغة لكل ما يدب على الأرض، أو العرف الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة والسيد للاسم المعروف عند النسابين لمن صح اتصال نسبه للنبي صلى الله عليه وسلم كبني الرسي

في اليمن لا لمن لا يصح كباعلوي في تريم وان ادعوا؛ وشرعية بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة.

ثم قال (ووقع الأوليان؛ ونفى قوم إمكان الشرعية والقاضي وابن القشير وقوعها؛ وقال قوم: وقعت مطلقا؛ وقوم: إلا الإيمان؛ وتوقف الآمدي؛ والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين وابن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية) اي ووقع الأوليان أي اللغوية والعرفية بقسميها اي العامة والخاصة جزما؛ ونفى قوم إمكان الشرعية يعني: أن الاسم اللغوي لا يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر فيصير اللفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية، بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره؛

و نفى القاضي أبو بكر الباقلاني وابن القشيري وقوع الحقيقة الشرعية قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه اللغوي أي الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع في الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره؛

وقال قوم وقعت الشرعية مطلقا اي في الايمان وغيره فرعية كانت او دينية؛ و قال قوم وقعت إلا الإيمان فإنه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب، و ان شرط الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر؛ وتوقف

الآمدي في وقوعها؛ والمختار وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي والإمامين أي إمام الحرمين والإمام الرازي وابن الحاجب وقوع الشرعية الفرعية كالصلاة لا الدينية كالإيمان فإنها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي.

ثم قال (ومعنى الشرعي ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع، وقد يطلق على المندوب والمباح) اي ومعنى الشرعي هو ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع كالهيئة المسماة بالصلاة. وقد يطلق الشرعي على المندوب والمباح ومن الأول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أي تندب كالعيدين. ومن الثاني قول القاضي الحسين لو صلى التراويح أربعا بتسليمة لم تصح؛ لأنه خلاف المشروع وفي شرح المختصر بدل المباح الواجب، وهو صحيح أيضا يقال شرع الله تعالى الشيء أي أباحه، وشرعه أي طلبه وجوبا أو ندبا، ولا يخفى مجامعة الأولى لكل من الإطلاقات الثلاثة.

ثم بدأ يتكلم عن المجاز فقال (المجاز: اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة) اي والمجاز هو اللفظ المستعمل فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا بوضع ثان لعلاقة بين ما وضع له أولا وما وضع له ثانيا. وخرج باللفظ المستعمل ما لم يستعمل من الألفاظ المهملة وما وضع ولم يستعمل، وخرج بوضع ثان الحقيقة فانها وضعت ابتدائيا، وخرج به ايضا المنقول كفضل فإنه ليس بمجاز لأنه لم ينقل لعلاقة. ومن

زاد في التعريف مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولا مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا.

ثم قال (فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال، وهو المختار، قيل: مطلقا، والأصح: لما عدا المصدر) اي فعلم وجوب سبق الوضع للمعنى الأول وهو اتفاق أي متفق عليه في تحقق المجاز؛ لا الاستعمال اي لا يجب سبق الاستعمال في المعنى الأول في تحقق المجاز، فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس، وهو اي عدم الوجوب المختار إذ لا مانع من أن يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولا، وقيل مطلقا اي لا يجب سبق الاستعمال في المعنى الاول مصدرا كان او غيره. والاصح لما عدا المصدر ويجب لمصدر المجاز، فلا يتحقق في المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة، وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل إلا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى.

ثم قال (وهو واقع خلافا للأستاذ والفارسي مطلقا، والظاهرية في الكتاب والسنة) اي والمجاز واقع في الكلام خلافا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني و أبي علي الفارسي في نفيهما وقوعه مطلقا قالا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمي فحقيقة؛ وخلافا للظاهرية في نفيهم وقوع المجاز في الكتاب والسنة قالوا لأنه كذب بحسب الظاهر كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب.

وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهي فيما ذكر المشابهة في الصفة الظاهرة أي عدم الفهم. قال الزركشي وقال ابن الحاجب في باب الإضافة من شرح المفصل: ذهب القاضي إلى أنه لا مجاز في القرآن، وأن مثل قوله: {واسأل القرية} محمول على أن القرية تطلق للأهل والجدار جميعا على وجه الاشتراك، وليس بجيد؛ لأنه معلوم أن القرية موضوعة للجدران المخصوصة، دون الأهل، فإذا أطلقت على الأهل لم تطلق إلا بقيام قرينة تدلنا على المحذوف، ولو كانت مشتركة لم تكن كذلك.انتهى في التشنيف.

ثم قال (وإنما يعدل إليه لثقل الحقيقة، أو بشاعتها، أو جهلها، أو بلاغته، أو شهرته أو غير ذلك) اي وإنما يعدل إلى المجاز لثقل الحقيقة على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلا؛ أو لبشاعة الحقيقة اي قبحها كالخراءة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض؛ أو لجهل الحقيقة للمتكلم أو للمخاطب دون المجاز؛ أو لبلاغة المجاز نحو زيد أسد فإنه أبلغ من شجاع؛ أو لشهرته دون الحقيقة أو غير ذلك كإخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكإقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة.

ثم قال (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جني ولامعتمدا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لأبي حنيفة.) اي وليس المجاز غالبا على كل اللغات خلافا

لابن جني فعنده إنه غالب في كل لغة على الحقيقة أي ما من لفظ إلا ويشتمل في الغالب على مجاز فإن قولك: ضربت زيدا، مجاز من جهة أخرى، فإنك إنما ضربت بعضه لا كله. وقولك قام زيد، مفيد المصدر جنس يتناول جميع أفراد القيام، وهو غير مراد بالضرورة. وقولك هذا ركيك، فإن المصدر لا يدل على أفراد الماهية بل على القدر.

وليس المجاز معتمدا حيث تستحيل الحقيقة اي إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي، يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ عندنا فحيث تمنع الحقيقة لا يصح المجاز،خلافا لأبي حنيفة فعنده: لا يشترط، بل يكفي صحة اللفظ إعمالا للكلام ما أمكن، والحاصل أن اللفظ عندنا إذا كان محالا بالنسبة إلى الحقيقة لغو، وعند أبي حنيفة يحمل على المجاز.

وعلى هذا الأصل مسائل بيننا وبينه، منها إذا قال السيد لغلامه الذي هو أسن منه: هذا ابني، فلا يصلح عندنا مجازا عن العتق؛ لأنه محال بالنسبة الى الحقيقة لان من هو أكبر سنا محال ان يكون ابنا لمن هو أصغر منه فكان لغوا. وعنده يعتق الغلام على السيد وان لم ينو العتق. وإن حملناه على الإضمار أي هذا مثل ابني أي في الخير فعدم عتقه أظهر. وإن كان الغلام أصغر سنا من السيد فإنه يعتق عليه اتفاقا إن لم يكن معروف النسب من غيره والا فأصح الوجهين عندنا ان الغلام يعتق عليه

مؤاخذة باللازم وإن لم يثبت الملزوم. والمراد باللازم هو العتق والملزوم هو البنوة وبنوة المملوك لمالكه تستلزم العتق. وفي هذه المسئلة وان لم تثبت البنوة لكن لا تستحيل وقول السيد لغلامه بانه ابنه يجوز ان يحمل الى انه معترف بوطء امه.

ثم قال (وهو والنقل خلاف الأصل) اي والمجاز والنقل خلاف الأصل. والاصل في اللفظ الحقيقة. والمجاز خلاف الاصل وكذا النقل وهو كالزكاة فانها في الاصل لفظة موضوعة للنمو ثم صارت منقولة الى القدر المخرج من المال وكالصلاة فانها في الاصل لفظة موضوعة للدعاء ثم صارت منقولة الى العبادة المعروفة. فإذا احتمل اللفظ معناه الحقيقي والمجازي أو المنقول عنه كالنمو والمنقول إليه كقدر المخرج من المال فالأصل أي الراجح حمله على الحقيقي لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أولا مثالهما رأيت اليوم أسدا أي حيوانا مفترسا ويحتمل الرجل الشجاع وصليت اي دعوت بخير ويحتمل الصلاة الشرعية.

ثم قال (وأولى من الاشتراك؛ وقيل من الإضمار) اي والمجاز والنقل أولى من الاشتراك فإذا احتمل لفظ بين الحقيقة المشتركة وبين المجاز فالاولى حمله على المجاز لأن المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى؛ وكذا

بينها وبين المنقول لان المنقول لإفراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به، بخلاف المشترك فانه لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين أحد معنييه مثلا.

وقيل والمجاز والنقل أولى من الإضمار: فإذا احتمل الكلام بين مجاز وإضمار كقول السيد لعبده هذا ابني فحمل الى المجاز في الاعتاق لا الى اضمار مثل بين هذا وابني اي هذا مثل ابنى.

وكذا بين نقل واضمار نحو قوله تعالى {وحرم الربا} [البقرة: ٢٧٥] فالربا منقول عن الزيادة الى العقد، فحمل الكلام الى النقل وهو عقد الربا لا الى اضمار أخذ بين حرم والربا اي وحرم أخذ الربا كما قال الحنفي فيه حال كون الربا بمعنى الاصل قبل النقل وهو الزيادة ، فقال الحنفي أي وحرم أخذ الربا وهو الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلا فإذا أسقطت الزيادة صح البيع وارتفع الإثم وقال غيره نقل الربا شرعا إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة في الصورة المذكورة مثلا والإثم فيها باق.

ثم قال (والتخصيص أولى منهما) اي والتخصيص وهو إخراج بعض أفراد العام من العام أولى من المجاز والنقل فإذا احتمل الكلام بين التخصيص والمجاز فحمله على التخصيص أولى لتعين الباقي من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز

فإنه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين نحو قوله تعالى {ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه} [الأنعام: ١٢١] . فقال الحنفي أي مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسي لها فتحل ذبيحته؛ وقال غيره أي مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فهو مجاز علاقته المجاورة فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الأول دون الثاني.

وكذا التخصيص اولي من النقل فإذا احتمل الكلام بين التخصيص والمجاز فحمله على التخصيص أولى لسلامة التخصيص من نسخ المعنى الأول بخلاف النقل نحو قوله تعالى {وأحل الله البيع} [البقرة: ٢٧٥] قيل البيع هو المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله، وقيل نقل شرعا إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فما شك في استجماعه الشروط يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثاني لأن الأصل عدم استجماعه لها.

ثم شرع يتكلم عن أقسام علاقات المجاز فان المجاز لابد له من علاقة بينه وبين الحقيقة فقال (وقد يكون بالشكل أو صفة ظاهرة، أو باعتبار ما يكون قطعا أو ظنا لا احتمالا، وبالضد والمجاورة، والزيادة والنقصان، والسبب للمسبب، والكل للبعض، والمتعلق للمتعلق بالعكوس، وما بالفعل على ما بالقوة) اي وقد يكون

المجاز علاقته بالشكل أي بالمشابهة فيه لا أنها نفس الشكل كشكل الفرس المنقوش على الجدار فهو مجاز للفرس؛

أو علاقته صفة ظاهرة كالأسد مجاز للرجل الشجاع دون الرجل الأبخر لظهور الشجاعة دون البخر في الأسد المفترس؛

أو علاقته باعتبار ما يكون في المستقبل قطعا نحو {إنك ميت} [الزمر: ٣٠] فميت مجاز لما يكون للمخاطب قطعا، أو ظنا كالخمر للعصير كقوله تعالى: {إني أراني أعصر خمرا} فالخمر مجاز لما يكون للعصير ظنا لانه قد يكون غير الخمر، لا احتمالا كالحر للعبد فلا يجوز لان العتق بالنسبة للعبد محتمل.

وقد تكون علاقة المجاز بالضد أي بضدية الضد لأن الضدية هي العلاقة لا الضد لأنه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف فمثال علاقة الضدية المفازة للبرية المهلكة فالمفازة مكان الفوز ثم اطلق للبرية المهلكة مجازا من تسمية الشيء بضده وكقوله تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها}. أطلق على الجزاء سيئة مع أنه ليس سيئة. وكقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم؛

وقد تكون علاقة المجاز بالمجاورة كالراوية لظرف الماء المعروف فالراوية الدابة التي يستقى عليها الماء من جمل أو بغل أو حمار ثم اطلق لظرف الماء مجازا بعلاقة المجاورة وكالغائط للفضلة؛

وقد تكون علاقة المجاز بالزيادة نحو {ليس كمثله شيء} [الشورى: ١١] فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال. وقد تكون علاقته بالنقصان نحو {واسأل القرية} [يوسف: ٢] أي أهلها.

وقد تكون علاقته بالسبب للمسبب نحو للأمير يد أي قدرة فهي مسببة عن اليد بحصولها بها. وقد تكون علاقته بالكل للبعض نحو يجعلون أصابعهم في آذانهم أي أناملهم. وقد تكون علاقته بالمتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتحها نحو {هذا خلق الله} [لقمان: ١١] أي مخلوقه ورجل عدل أي عادل.

وقوله بالعكوس يرجع الى الثلاثة المتقدمة السبب للمسبب والكل للبعض والمتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتحها: أي قد تكون علاقة المجاز بالمسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لأنه مسبب له عادة. وقد تكون علاقته بالبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم. وقد تكون علاقته بالمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو {بأييكم المفتون} [القلم: ٦] أي الفتنة وقم قائما أي قياما.

وقد تكون علاقته ما بالفعل على ما بالقوة كالمسكر للخمر في الدن اي كتسمية الخمر حال كونه في الدن بالمسكر. و الدن وعاء ضخم للخمر والخل ونحوهما.

ثم علق يتكلم عن المجاز في الاسناد لان المجاز إما أن يكون في مفردات الألفاظ، كإطلاق الأسد على الشجاع، والحمار على البليد ونحوه، وهو ما سبق يسمى المجاز اللغوي، وإما أن يكون في تركيبها يسمى المجاز العقلي، وهو أن يسند الفعل إلى غير من يصدر عنه بضرب من التأويل فقال **(وقد يكون في الإسناد خلافا لقوم)** اي وقد يكون المجاز في الإسناد بأن يسند الشيء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى {وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا} [الأنفال: ٢] أسندت الزيادة للآيات المتلوة سببا لها عادة وهي فعل الله تعالى في الحقيقة فهذا مجاز عقلي لانه امر عقلي لا وضعي؛ خلافا لقوم كابن الحاجب والسكاكي في نفيهم المجاز في الإسناد بل يكون المجاز عندهم في المسند او في المسند اليه. فمعنى زادتهم على الأول ازدادوا بها وعلى الثاني زادهم الله تعالى إطلاقا للآيات عليه تعالى لإسناد فعله إليها.

ثم قال **(وفي الأفعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني، ومنع الإمام الحرف مطلقا، والفعل والمشتق إلا بالتبع)** اي و قد يكون المجاز في الأفعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشواني مثاله في الأفعال {ونادى أصحاب

الجنة} [الأعراف: ٤٤] أي ينادي مجاز بالماضي عن المستقبل تشبيها له في التحقيقي، و{واتبعوا ما تتلو الشياطين} [البقرة: ١٠٢] أي تلته مجاز بالمستقبل عن الماضي، و {والوالدات يرضعن أولادهن} اي ليرضعن مجاز بلفظ الخبر عن الامر، و {من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا} اي فيمد مجاز بالامر عن الخبر؛ وفي الحروف نحو هل في المجاز عن النفي في قوله تعالى {فهل ترى لهم من باقية} [الحاقة: ٨] أي ما ترى فيكون مجازا مرسلا علاقته اللازمية والملزومية لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذي هو معنى النفي، وفي المجاز عن الامر في قوله تعالى {فهل أنتم مسلمون}؛ أي: فأسلموا.

ومنع الإمام الرازي الحرف مطلقا أي قال لا يكون فيه مجاز إفراد لا بالذات ولا بالتبع لأنه لا يفيد إلا بضمه إلى غيره فإن ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه نحو في المدرسة فهو حقيقة أو إلى ما لا ينبغي ضمه إليه نحو في جذوع النخل فمجاز تركيب اي فهو عقلي لا لغوي، قال النقشواني من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الإفراد لأن للحرف مسمى في الجملة، وقد استعمل في موضوعه فيكون حقيقة، فإذا استعمل في غيره لعلاقة كان مجازا، نحو قوله تعالى: {لأصلبنكم في جذوع النخل} فإن حقيقة مسمى "في" الظرفية، وهنا استعملت لغيرها وهو بمعنى على المسماة بالاستعلاء فتكون مجازا.

و منع الامام أيضا الفعل والمشتق كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز إلا بالتبع لأصلهما وهو المصدر. اجيب بأن اسم الفاعل قد يستعمل في المفعول مجازا وعكسه مع عدم دخول المجاز في المصدر، فقد يطلق الضارب على من صدر منه الضرب وعلى من سيصدر منه في المستقبل بطريق المجاز مع عدم دخول المجاز في الضرب الذي هو مصدره.

ثم قال (ولا يكون في الأعلام خلافا للغزالي في متلمح الصفة) اي ولا يكون المجاز في الأعلام لا بالذات ولا بالواسطة؛ سواء كانت مرتجلة أي لم يسبق لها استعمال في غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل او لمناسبة كمن سمى ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة، لأنها وضعت للفرق بين ذات وذات، فلو دخلها المجاز لبطل هذا الغرض، ولأنها لا تنقل لعلاقة، وشرط المجاز العلاقة؛ خلافا للغزالي في متلمح الصفة بفتح الميم الثانية وهو عند النحاة الالتفات الى المعنى الذي نقل عنه العلم كالحارث فقال إنه مجاز لأنه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها.

ثم هب يتكلم عم يعرف المجاز به فقال (ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة،) اي ويعرف المجاز أي المعنى المجازي بتبادر غيره منه إلى الفهم لولا القرينة نحو قولك رأيت أسدا وتريد به الرجل الشجاع فيتبادر الى ذهن السامع معنى غيره لعدم

القرينة فلما قلت رايت اسدا يخطب فيتبادر اليه ان المراد الرجل الشجاع. ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة.

ثم قال (وصحة النفي وعدم وجوب الاطراد، وجمعه على خلاف جمع الحقيقة، وبالتزام تقييده وتوقفه على المسمى الآخر والإطلاق على المستحيل) اي ويعرف المجاز ايضا بصحة النفي كما في قولك في البليد هذا حمار فإنه يصح نفي الحمار عنه بقولك هذا ليس بحمار فبقيت انسانيته، بخلاف قولك لرجل هذا انسان فلا يصح نفي الانسان بقولك هذا ليس بانسان لانه في الحقيقة انسان فمثل هذا هو لفظ الحقيقة؛

ويعرف المجاز ايضا بعدم وجوب الاطراد اي لا يجب استعماله في محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول: {واسأل القرية}؛ اي اهل القرية فلا يطرد ان يستعمل في غير محله فلا يقال: اسأل البساط. وعند سيبويه يجوز مثل ذالك.

ويعرف المجاز ايضا بجمعه أي جمع اللفظ الدال عليه على خلاف جمع الحقيقة نحو الأمر فانه في الحقيقة بمعنى القول ويجمع على أوامر نحو تلك أوامر الله اي أقوال الله في امر ما. وعندما يستعمل بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور نحو هذا امر من امور الدنيا اي فعل من افعالها.

ويعرف المجاز ايضا بالتزام تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أي لين الجانب ونار الحرب أي شدته فإن الجناح والنار قد تستعمل في معانيهما الحقيقة بدون قيد، ومتى استعملوها في الذل والحرب، قيدوهما: فدل على كونه مجازا فيه. وإضافة الذل إليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب إليه السكاكي في قرينة المكنية من استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما في أظفار المنية. وإنما قال: بالتزام تقييده، ولم يقل: بتقييده، احترازا عن الحقيقة في اللفظ المشترك، فإنه قد يقيد أيضا، كما يقال في العين: رأيت عينا جارية، لكن لا على طريق الالتزام.

ويعرف المجاز ايضا بتوقفه على المسمى الآخر نحو {ومكروا ومكر الله} [آل عمران: ٥٤] أي جازاهم على مكرهم حيث تواطئوا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى - عليه الصلاة والسلام - بأن ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى فإطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره.

ويعرف المجاز ايضا بالإطلاق على المستحيل نحو واسأل القرية فإطلاق السؤال اليها مستحيل لأنها الأبنية المجتمعة وإنما المسئول أهلها.

ثم قال (والمختار اشتراط السمع في نوع المجاز وتوقف الآمدي.) اي والمختار اشتراط السمع من العرب في نوع المجاز فليس لنا أن نتجوز في نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع منهم صورة منه مثلا. وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة؛ وتوقف الآمدي في الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع منهم في شخص المجاز إجماعا.

ثم قام يتكلم عن اللفظ المعرب بفتح الراء مع التشديد وهو لفظ استعملت العرب من لغة الغير وسيعرفه المصنف فقال (مسألة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم) وخرج بقوله: غير علم، الأعلام كإبراهيم وإسماعيل وإنما خرجت عن محل الخلاف لوقوعها في القرآن وخرج بمعنى وضع له في غير لغتهم الحقيقة فإنها استعمال فيما وضع له في لغتهم وكذلك المجاز لانه مستعمل في غير ما وضع له في لغتهم.

ثم قال (وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير والأكثر) اي ليس المعرب في القرآن إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى {إنا أنزلناه قرآنا عربيا} [يوسف: ٢]، وفاقا للشافعي وابن جرير والأكثر قالوا انه ليس في القرآن شيء من غير لسان العرب؛ وقيل إنه فيه كإستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التي لا

تنفذ.وأجيب بأن هذه الألفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون.

ثم قال (مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز أو حقيقة ومجاز باعتبارين، والأمران منتفيان قبل الاستعمال.) اي اللفظ إما حقيقة فقط كالأسد للحيوان المفترس أو مجاز فقط كالاسد للرجل الشجاع أو حقيقة ومجاز باعتبارين كأن وضع اللفظ لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم في اللغة للإمساك خصه الشرع بالإمساك المعروف، والدابة في اللغة لكل ما يدب على الأرض خصها العرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله في العام حقيقة لغوية مجاز شرعي أو عرفي. والأمران منتفيان قبل الاستعمال اي اللفظ لا يكون حقيقة ولا مجازا قبل الاستعمال فحيث انتفى الاستعمال انتفيا.

ثم قال (ثم هو محمول على عرف المخاطب أبدا، ففي الشرع الشرعي؛ لأنه عرفه، ثم العرف العام ثم اللغوي، وقال الغزالي والآمدي في الإثبات الشرعي،) اي ثم اللفظ محمول على عرف المخاطب ابدا بكسر الطاء وهو الشارع أو أهل العرف أو اللغة، ففي خطاب الشارع اللفظ محمول على الشرعي لأن الشرعي عرف الشارع لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – بعث لبيان الشرع لا اللغة؛

ثم إذا لم يكن معنى شرعي أو كان وصرف عنه صارف فمحمول على المعنى العرفي العام أي الذي يتعارفه جميع الناس بأن يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر لأن الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان؛ ثم إذا لم يكن لمعنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فمحمول على المعنى اللغوي لتعينه حينئذ فحصل من هذا أن ما له ثلاثة معان شرعي و عرفي عام ولغوي يحمل أولا على الشرعي؛ وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرف العام؛

وقال الغزالي والآمدي فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي محمله في الإثبات الشرعي لا في النهي الشرعي كقوله عليه الصلاة والسلام ((إني اذن أصوم)) فيستدل به على صحة صوم النفل بنية من النهار، وإن كان في النفي فهو مجمل لم يتضح لصلاحيته لكل منهما ومثال النفي حديث الصحيحين «أنه – صلى الله عليه وسلم – نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر» فإنه لو حمل على الشرعي لدل على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما إذا حمل على اللغوي.

ثم قال (وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، أقوال: ثالثها المختار: مجمل.) اي وفي تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة اقوال. والمراد بالمجاز الراجح كونه أكثر استعمالا من الحقيقة وتسمى الحقيقة حينئذ مرجوحة ففي هذا التعارض أقوال: قال أبو حنيفة الحقيقة أولى في الحمل لأصالتها؛ وأبو يوسف

المجاز أولى لغلبته؛ ثالثها المختار: اللفظ مجمل لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة الرجحان هل كانت الحقيقة مهجورة ام لا. مثاله حلف ان لا يشرب من هذا النهر، فالحقيقة المتعاهدة الكرع وهو تناول الماء بفمه من موضعه من غير أن يشربه بكفيه أو بإناء كما يفعل كثير من الرعاء، والمجاز الغالب الشرب بالإناء ولم ينو شيئا فهل يحنث بالأول وهو الكرع دون الثاني وهو بالاناء أو العكس أو لا يحنث بواحد منهما الأقوال فإن هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبة.

ثم قال **(وثبوت حكم يمكن كونه مرادا من خطاب، لكن مجازا لا يدل على أنه المراد منه، بل يبقى الخطاب على حقيقته، خلافا للكرخي والبصري.)** اي وثبوت حكم كوجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء بالإجماع مثلا يمكن كون هذا الحكم مرادا من خطاب قوله تعالى {أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا} [النساء: ٤٣]، لكن يكون الخطاب مجازا لأن الملامسة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع فهل ثبوت حكم وجوب التيمم المذكور مأخوذ من تلك الآية ام لا؟ فعند المصنف لا يدل ثبوت ذلك منها. بل يبقى الخطاب على حقيقته وهو وجوب التيمم للمحدث الفاقد للماء لعدم الصارف عنها.

خلافا للكرخي من الحنفية والبصري أبي عبد الله من المعتزلة في قولهما يدل ثبوت وجوب التيمم للمجامع على انه هو المأخوذ من تلك الآية ولا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم الثابت وهو وجوب التيمم للمجامع غير تلك الآية.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غير تلك الآية واستغني عن ذكره بذكر الإجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسألة الإجماع أيضا وقد قال الشافعي بدلالتها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجس باليد والوطء.

ثم ابتدأ يتكلم عن الكناية فقال **(مسألة: الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى، فهي حقيقة فإن لم يرد المعنى وإنما عبر بالملزوم فهو مجاز)** اي الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى نحو زيد طويل النجاد مرادا منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أي حمالة السيف. فالكناية حقيقة لاستعمال اللفظ في معناه وإن أريد منه اللازم؛فإن لم يرد المعنى باللفظ وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو أي اللفظ حينئذ مجاز لأنه استعمل في غير معناه أي الأول. فعند المصنف كوالده الكناية اما حقيقة واما مجاز. وقال صاحب التلخيص الكناية ليست بحقيقة ولا

مجاز. وقال عز الدين في كتاب مجاز القرآن: الظاهر أن الكناية ليست من المجاز؛ لأنها استعملت فيما وضعت له.

ثم قال **(والتعريض: لفظ استعمل في معناه ليلوح به غيره، فهو حقيقة أبدا)** اي والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بفتح الواو أي للتلويح اي الإشارة الخفية بغيره كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل - عليه الصلاة والسلام - {بل فعله كبيرهم هذا} [الأنبياء: ٦٣] نسب الفعل إلى كبير الأصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أي كسر صغارها فضلا عن غيره، والإله لا يكون عاجزا؛ فالتعريض حقيقة أبدا لأن اللفظ فيه لم يستعمل في غير معناه بخلاف الكناية كما تقدم.

وقال الزمخشري قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} فإنه كناية عن الملك؛ لأن الاستقرار على السرير لا يحصل إلا مع الملك. وقوله تعالى: {والأرض جميعا قبضته يوم القيامة} كناية عن عظمته وجلاله. وقد اعترض الإمام فخر الدين على الزمحشري بأن الآية كناية على الملك لانها تفتح فرقة الباطنية في التأويلات الفاسدة فلهم سيقولون: المراد من قوله: {فاخلع نعليك} الاستغراق في الخدمة من

غير الذهاب إلى نعل وخلعه وهذا مردود، لان الكناية إنما يصار إليها عند قيام دليل على عدم إجراء اللفظ على ظاهره مع قرائن تحف، بخلاف خلع النعلين ونحوه.

ثم شرع يتكلم عن الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة. و عند الأصوليين ليس المراد بها ما هو قسيم الاسم والفعل، بل أسماء وظروف وحروف يكثر تداولها، فأطلق الحرف على ذلك؛ لأنها أجزاء الكلام من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل فقال (الحروف أحدها: إذن، قال سيبويه: للجواب والجزاء، قال الشلوبين: دائما، وقال الفارسي: غالبا) أي هذا مبحث من الحروف أحدها إذن وهي من نواصب المضارع قال سيبويه للجواب والجزاء فإذا قال: أنا صديقك، فقلت: إذن أكرمك، فقد أجبته وصيرت إكرامك إياه جزاء على قصده والتأويل إن كان الأمر كما ذكرت فأنا أكرمك.

قال ابو علي الشلوبين الاندلسي دائما اي إن اذن للجواب والجزاء دائما في كل موضع؛ و قال الفارسي غالبا اي لا في كل موضع لانه قد تتمحض اذن للجواب لا للجزاء فإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط اي لا أجزأته، ومدخول إذن فيه مرفوع لاختفاء استقباله المشترط في نصبها؛ وعند الشلوبين هذا للجزاء أيضا أي إن كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك فالشرط وهو الاستقبال المشترط في نصبها موجود على هذا التأويل.

ثم قال (الثاني: إن للشروط والنفي والزيادة) اي والثاني من الحروف إن بكسر الهمزة وسكون النون وفائدتها للشرط أي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو {إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف} [الأنفال: ٣٨]؛ وفائدتها ايضا للنفي نحو {إن الكافرون إلا في غرور} [الملك: ٢٠] و{إن أردنا إلا الحسنى} [التوبة: ١٠٧] أي ما؛ وفائدتها ايضا للزيادة نحو ما إن زيد قائم ما إن رأيت زيدا.

ثم قال (الثالث: أو للشك والإبهام والتخيير ومطلق الجمع والتقسيم وبمعنى إلى والإضراب كبل قال الحريري: والتقريب نحو: ما أدري أسلم أو ودع) اي الثالث من الحروف أو وهي من حروف العطف وفائدتها للشك من المتكلم نحو {قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم} [الكهف: ١٩]؛

وفائدتها ايضا للإيهام على السامع نحو أتاها أمرنا ليلا أو نهارا؛ وفائدتها ايضا للتخيير بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوبا أو دينارا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول وسموا الثاني بالإباحة؛

وفائدتها ايضا لمطلق الجمع كالواو نحو قوله تعالى: {وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون} وهذا قول بعض الحشوية من نحوية الكوفة لانه لو لم تكن بمعنى الواو فكأنه تعالى لا يعلم حقيقة العدد، وهذا زلل عند المحققين فلا تكون أو بمعنى الواو قط وقوله جل وعلا {أو يزيدون} [الصافات: ١٤٧] عند أصحاب المعاني كالزجاج والفراء وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلنا يونس إلى عصبة لو رأيتموهم لقلتم مائة ألف أو يزيدون؛

وفائدتها ايضا للتقسيم نحو: الكلمة اسم أو فعل أو حرف أي مقسمة إلى الثلاثة تقسيم؛ وفائدتها ايضا بمعنى إلى فينصب بعدها المضارع بأن مضمرة نحو لألزمنك أو تقضيني حقي أي إلى أن تقضينيه.

وفائدتها ايضا للإضراب كبل نحو {وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون} [الصافات: ١٤٧] أي بل يزيدون كما في تفسير ابن عباس لهذه الاية؛

وفائدتها ايضا كما قال الحريري للتقريب نحو ما أدري أسلم أو ودع هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام من الوداع لقصره، ونحو: وما أدري أأذن أو أقام، يقال لمن أسرع في الأذان كالإقامة.

ثم قال (الرابع: أي: بالفتح والسكون للتفسير والنداء القريب أو البعيد أو المتوسط، أقوال) اي الرابع من الحروف أي بفتح الهمزة وسكون الياء وفائدتها اقوال منها لتفسير المفرد نحو عندي عسجد أي ذهب وهو عطف بيان أو بدل وقال الكوفيون عطف نسق لأن أي عندهم من حروف العطف وهو عطف تفسير، أو لتفسير الجملة نحو: يده طويلة أي هو سارق. ومنها لنداء القريب نحو أي رب أو البعيد نحو أي زيد تعال أو المتوسط أي زيد اسمعني.

ثم قال (والخامس أي بالتشديد: الشرط والاستفهام وموصولة ودالة على معنى الكمال ووصلة لنداء ما فيه أل) اي والخامس أي بالفتح والتشديد اسم الشرط نحو {أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي} [القصص: ٢٨]؛ و هي ايضا الاستفهام نحو {أيكم زادته هذه إيمانا} [التوبة: ١٢٤] ؛ وموصولة نحو {لننزعن من كل شيعة أيهم أشد} [مريم: ٦٩] أي الذي هو أشد؛

وهي ايضا دالة على معنى الكمال بأن تكون صفة لنكرة نحو مررت برجل أي رجل أو بعالم أي عالم أي كامل في صفات الرجولية أو العلم، أو حالا من معرفة نحو مررت بزيد أي رجل أو أي عالم أي كاملا في صفات الرجولية أو العلم؛ وهي ايضا وصلة أي وسيلة لنداء ما فيه أل نحو يا أيها الناس، لأنه لا يجوز الجمع بين يا

وأل على التوالي وظاهره أن أي ليست منادى وإنما هي وسيلة والتحقيق خلافه والهاء في أيها للتنبيه.

تنبيه: كان ينبغي أن يذكر إي بكسر الهمزة وسكون الياء، ليستوفي جميع أقسامها، وهي حرف جواب بمعنى نعم، ولا يجاب بها إلا مع القسم في جواب الاستفهام نحو: ويستنبئونك أحق هو قل إي وربي كذا في التشنيف.

ثم قال (السادس إذ: اسم للماضي ظرفا، ومفعولا به، وبدلا من المفعول، ومضافا إليها اسم زمان والمستقبل في الأصح، وترد للتعليل حرفا، وقيل: ظرفا وللمفاجأة وفاقا لسيبويه.) اي السادس إذ اسم للماضي ظرفا نحو وجئتك إذ طلعت الشمس أي وقت طلوعها ؛ ومفعولا به نحو {واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم} [الأعراف: ٨٦] أي اذكروا حالتكم هذه؛ وبدلا من المفعول به نحو {اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء} [المائدة: ٢٠] إلخ أي اذكروا النعمة التي هي الجعل المذكور؛ ومضافا إليها اسم زمان نحو {ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا} [آل عمران: ٨]؛

و إذ ايضا اسم للمستقبل في الأصح نحو {فسوف يعلمون - إذ الأغلال في أعناقهم} [غافر: ٧٠ - ٧١] وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه في هذه الآية

لتحقق وقوعه كالماضي؛ وترد إذ ايضا للتعليل حرفا كاللام نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته وقيل ترد للتعليل ظرفا بمعنى وقت نحو ضربت العبد إذ أساء اي وقت إساءته، قولان. والتعليل مستفاد من قوة الكلام وظاهر أن الضرب وقت الإساءة لأجلها؛

وترد إذ ايضا للمفاجأة بأن تكون بعد بينا أو بينما وفاقا لسيبويه نحو بينا أنا كذا إذ جاء زيد، وقيل ليست للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة لتزيين اللفظ وتركها كثير من العرب.

ثم قال (السابع: إذا للمفاجأة. حرفا، وفاقا للأخفش وابن مالك، وقال المبرد وابن عصفور ظرف زمان، والزجاج والزمخشري: ظرف مكان.) اي السابع من الحروف المعهودة إذا للمفاجأة بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية حرفا اي وهي حرف وفاقا للأخفش وابن مالك نحو خرجت فإذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان أي فاجأ مكان وقوفه خروجي والزجاج والزمخشري ظرف زمان أي فاجأ مكان وقوفه خروجي. وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان

ثم قال (وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا وندر مجيئها للماضي والحال) اي وترد إذا ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا فتجاب بما يصدر بالفاء نحو: إذا جاء زيد فقم ؛ وقد لا تضمن معنى الشرط نحو آتيك إذا احمر البسر أي وقت احمراره؛ وندر مجيئ إذا للماضي نحو {وإذا رأوا تجارة أو لهوا} [الجمعة: ١١] الآية فإنها نزلت بعد الرؤية والانفضاض؛ وندر ايضا مجيئها للحال نحو {والليل إذا يغشى} [الليل: ١] فإن الغشيان مقارن لليل.

قالوا: واختصت إذا من بين أدوات الشرط بأنها لا تكون إلا في المحقق، نحو: إذا طلعت الشمس فاتني. أما إن ونحوها فتكون للمشكوك فيه.

ثم قال (الثامن: الباء للإلصاق حقيقة أو مجازا والتعدية والاستعانة والسببية وللمصاحبة والظرفية والبدل والمقابلة والمجاوزة والقسم والغاية والتوكيد وكذا التبعيض وفاقا للأصمعي وابن مالك.) اي الثامن من الحروف الباء للإلصاق حقيقة نحو به داء أي ألصق به داء؛ ومجازا نحو مررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه؛

وللتعدية كالهمزة نحو {ذهب الله بنورهم} [البقرة: ١٧] أي أذهبه؛ وللاستعانة بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم؛ وللسببية نحو {فكلا أخذنا

بذنبه} [العنكبوت: ٤٠]؛ وللمصاحبة نحو {قد جاءكم الرسول بالحق} [النساء: ١٧٠] أي مصاحب له؛ وللظرفية المكانية أو الزمانية نحو {ولقد نصركم الله ببدر} [آل عمران: ١٢٣] و نحو {نجيناهم بسحر} [القمر: ٣٤]؛

وللبدلية كما في «قول عمر - رضي الله عنه - استأذنت النبي - صلى الله عليه وسلم - في العمرة فأذن وقال لا تنسنا يا أخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني أن لي بها الدنيا أي بدلها» رواه أبو داود وغيره، وأخي ضبط بضم الهمزة مصغرا لتقريب المنزلة؛ وللمقابلة نحو اشتريت الفرس بألف؛ والمجاوزة كعن نحو {ويوم تشقق السماء بالغمام} [الفرقان: ٢٥] أي عنه؛

وللاستعلاء نحو {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار} [آل عمران: ٧٥] أي عليه؛ وللقسم نحو بالله لأفعلن كذا؛ وللغاية كإلى نحو {وقد أحسن بي} [يوسف: ١٠٠] أي إلي؛ وللتوكيد نحو {كفى بالله شهيدا} [الرعد: ٤٣] و{وهزي إليك بجذع النخلة} [مريم: ٢٥] والأصل كفى الله، وهزي جذع؛

وكذا الباء للتبعيض كمن وفاقا للأصمعي والفارسي وابن مالك نحو {عينا يشرب بها عباد الله} [الإنسان: ٦] أي منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب في الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسببية.

ثم قال (التاسع بل للعطف والإضراب، إما للإبطال أو الانتقال من غرض إلى آخر.) اي التاسع من الحروف بل فهي لأشياء: للعطف اذا وليها مفرد موجبا أم غير موجب ففي الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفي غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف؛

وللإضراب فيما إذا وليها جملة وهو اما للإبطال نحو {أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق} [المؤمنون: ٧٠] فالجائي بالحق لا جنون به، أو للانتقال من غرض إلى آخر من غير ابطال نحو {ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون - بل قلوبهم في غمرة من هذا} [المؤمنون: ٦٢ – ٦٣] .

ثم قال (العاشر بيد بمعنى غير، وبمعنى من أجل وعليه بيد أني من قريش.) اي العاشر بيد وهي اسم ملازم للنصب والإضافة بمعنى غير يقال إنه كثير المال بيد أنه بخيل؛ وبمعنى "من أجل" وعليه حديث «أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش» والمعنى أنا أفصح العرب وقيل أن بيد فيه بمعنى غير وأنه من تأكيد المدح بما يشبه الذم.

ثم قال (الحادي عشر ثم: حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح وللترتيب خلافا للعبادي) اي الحادي عشر ثم حرف عطف للتشريك في الإعراب والحكم نحو جاء زيد ثم عمرو ؛ وللمهلة على الصحيح تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجيء عمرو عن مجيء زيد؛

و للترتيب نحو وقفت على أولادي ثم على أولاد أولادي بطنا بعد بطن خلافا للعبادي فعنده ثم لمطلق الجمع كالواو لاترتيب فيها مستندا بقوله تعالى {خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها} [الزمر: ٦] لا ترتيب في هذه الاية لانه قد علم ان جعل حواء من آدم قبل خلقنا. وكقوله تعالى: {فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون}؛ إذ شهادة الله تعالى مقدمة على المرجع فيجاب ان ثم فيهما للترتيب الذكري لا للترتيب الزمني.

ثم قال (الحادي عشر: حتى لانتهاء الغاية غالبا، وللتعليل، وندر للاستثناء.) اي الثاني عشر من الحروف حتى وهي لانتهاء الغاية غالبا وهي حينئذ إما جارة لاسم صريح نحو {سلام هي حتى مطلع الفجر} [القدر: ٥] أو مصدر مؤول من أن والفعل {لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى} [طه: ٩١] أي إلى رجوعه، وإما عاطفة لرفيع نحو مات الناس حتى العلماء أو لدنيء نحو وقدم الحجاج حتى المشاة، وإما ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية او فعلية فالاسمية نحو

فما زالت القتلى تمج دماءها ... بدجلة حتى ماء دجلة أشكل ، والفعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه؛

وهي ايضا للتعليل نحو أسلم حتى تدخل الجنة أي لتدخلها؛ وندر مجيئها للاستثناء نحو ليس العطاء من الفضول سماحة ... حتى تجود وما لديك قليل أي إلى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن مجيئها للتعليل ليس بغائب ولا نادر.

ثم قال (الثالث عشر: رب للتكثير والتقليل، ولا يختص بأحدهما، خلافا لمن ادعى ذلك.) اي الثالث عشر من الحروف رب للتكثير نحو {ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين} [الحجر: ٢]؛ وللتقليل كقوله ألا رب مولود وليس له أب ... وذي ولد لم يلده أبوان أراد عيسى وآدم – عليهما السلام – قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك هو نادر؛ ولا تختص رب بأحدهما خلافا لزاعمي ذلك قال قوم انها للتكثير دائما وقال آخر انها للتقليل دائما.

ثم قال (الرابع عشر: "على" الأصح أنها قد تكون اسما بمعنى فوق، وتكون حرفا للاستعلاء، والمصاحبة، والمجاوزة، والتعليل والظرفية، والاستدراك، والزيادة

أما علا يعلو ففعل) اي الرابع عشر من الحروف "على" والأصح أنها قد تكون اسما بمعنى فوق بأن تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أي من فوقه؛

وتكون بكثرة حرفا للاستعلاء حسا نحو {كل من عليها فان} [الرحمن: ٢٦]، أو معنى نحو {فضلنا بعضهم على بعض} [الإسراء: ٢١]؛ وللمصاحبة كمع {وآتى المال على حبه} [البقرة: ١٧٧] أي مع حبه؛ وللمجاوزة كعن نحو رضيت عليه أي عنه؛ وللتعليل نحو {ولتكبروا الله على ما هداكم} [البقرة: ١٨٥] أي لهدايته إياكم؛ وللظرفية كفي نحو {ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها} [القصص: ١٥] أي وقت غفلتهم؛ وللاستدراك كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله أي لكنه؛ وللزيادة نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين أي يمينا.

وقيل هي اسم أبدا لدخول حرف الجر عليها وقيل هي حرف أبدا ولا مانع من دخول حرف جر على آخر أما علا يعلو ففعل ومنه {إن فرعون علا في الأرض} [القصص: ٤].

ثم قال (الخامس عشر: الفاء العاطفة للترتيب المعنوي والذكري وللتعقيب في كل شيء بحسبه وللسببية) اي الخامس عشر من الحروف الفاء العاطفة للترتيب

المعنوي نحو قام زيد فعمرو؛ وللترتيب الذكري وهو في عطف مفصل على مجمل نحو: توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح براسه ورجليه فعطف غسل على توضأ عطف مفصل على مجمل.

و هي ايضا للتعقيب في كل شيئ بحسبه اي بحسب قدر ذلك الشيئ عرفا تقول قام زيد فعمرو إذا عقب قيام عمرو قيام زيد، ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم في البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين التزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته؛

وهي ايضا للسببية ويلزمها التعقيب نحو {فوكزه موسى فقضى عليه} [القصص: ١٥]، ونحو {فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه} [البقرة: ٣٧]؛ واحترز بالعاطفة الفاء الرابطة للجواب فقد تتراخى عن الشرط نحو إن يسلم فلان فهو يدخل الجنة، فالفاء فيه الرابطة؛ وقد لا يتسبب عن الشرط نحو { إن تعذبهم فإنهم عبادك ۝ وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم } [المائدة: ١١٨]. قال العطار قيل إن في الآية تقديما وتأخيرا والمعنى إن تعذبهم فإنك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فإنهم عبادك لأن الذي يشاكل المغفرة فإنك أنت الغفور الرحيم. وقد قرأ جماعة فإنك أنت الغفور الرحيم قال القاضي عياض في الشفاء وليست في

المصحف وقال الإمام القرطبي في تفسيره إنه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذي نقل إليه ضعف معناه فإنه ينفرد الغفور الرحيم انتهى.

ثم قال (السادس عشر في للظرفين وللمصاحبة والتعليل والاستعلاء والتوكيد والتعويض وبمعنى الباء، وإلى، ومن) اي السادس عشر في للظرفين اي الظرف المكاني نحو {وأنتم عاكفون في المساجد} [البقرة: ١٨٧]؛ والظرف الزماني نحو {واذكروا الله في أيام معدودات} [البقرة: ٢٠٣]؛ وللمصاحبة كمع نحو {قال ادخلوا في أمم} [الأعراف: ٣٨] أي معهم؛ وللتعليل نحو {لمسكم في ما أفضتم فيه} [النور: ١٤] أي لأجل ما؛ وللاستعلاء نحو {ولأصلبنكم في جذوع النخل} [طه: ٧١] أي عليها؛ وللتوكيد نحو {وقال اركبوا فيها} [هود: ٤١] والأصل اركبوها؛ وللتعويض عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبت والأصل زهدت ما رغبت فيه؛ وبمعنى الباء نحو {جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه} [الشورى: ١١] أي يكثركم بسبب هذا الجعل؛ و بمعنى إلى نحو {فردوا أيديهم في أفواههم} [إبراهيم: ٩] أي إليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ؛ وبمعنى من نحو هذا عالم في العلماء اي منهم.

ثم قال (السابع عشر: كي للتعليل وبمعنى أن المصدرية) اي السابع عشر من الحروف كي للتعليل فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو جئت كي أنظرك

أي لأن؛ وبمعنى أن المصدرية بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أي لأن.

ثم قال (الثامن عشر "كل" اسم لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع، وأجزاء المفرد المعرف.) اي الثامن عشر من الحروف "كل" وهو اسم لاستغراق أفراد المضاف إليه المنكر نحو {كل نفس ذائقة الموت} [الأنبياء: ٣٥] ونحو{كل حزب بما لديهم فرحون} [المؤمنون: ٥٣]؛ و لاستغراق أفراد المعرف المجموع نحو كل العبيد جاءوا وكل الدراهم صرف ومنه {إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا} [مريم: ٩٣] ؛ و لاستغراق أجزاء المضاف إليه المفرد المعرف نحو كل زيد حسن أي كل أجزائه.

ثم قال (التاسع عشر: اللام للتعليل، والاستحقاق، والاختصاص والملك والصيرورة؛ أي: العاقبة والتمليك وشبهه وتوكيد النفي والتعدية والتاكيد وبمعنى: إلى، وعلى، وفي، وعند، وبعد ومن، وعن) اي التاسع عشر من الحروف المعهودة اللام الجارة وهي للتعليل نحو {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس} [النحل: ٤٤] أي لأجل أن تبين لهم؛ وللاستحقاق نحو النار للكافرين؛ وللاختصاص نحو الجنة للمتقين؛

وللملك نحو {لله ما في السماوات وما في الأرض} [البقرة: ٢٨٤] ؛ وللصيرورة أي العاقبة نحو {فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا} [القصص: ٨] فهذه عاقبة التقاطهم لا علته إذ هي التبني؛ وللتمليك نحو وهبت لزيد ثوبا أي ملكته إياه؛ ولشبه التمليك نحو {والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة} [النحل: ٧٢]؛ ولتوكيد النفي نحو {وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم} [الأنفال: ٣٣]، ونحو {لم يكن الله ليغفر لهم} [النساء: ١٣٧] فهي في هذا ونحوه لتوكيد نفي الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة؛

وللتعدية نحو ما أضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازما؛ وللتأكيد نحو {إن ربك فعال لما يريد} [هود: ١٠٧] الأصل فعال ما؛ وبمعنى إلى نحو {سقناه لبلد ميت} [الاعراف:٥٧] أي إليه؛ وبمعنى على نحو {يخرون للأذقان سجدا} [الإسراء: ١٠٧] أي عليها؛ و بمعنى في نحو {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة} [الأنبياء: ٤٧] أي فيه؛ وبمعنى عند نحو " بل كذبوا بالحق لما جاءهم " بكسر اللام وتخفيف الميم في قراءة الجحدري أي عند مجيئه إياهم؛

وبمعنى بعد نحو {أقم الصلاة لدلوك الشمس} [الإسراء: ٧٨] أي بعده؛ وبمعنى من نحو سمعت له صراخا أي منه؛ وبمعنى عن نحو {وقال الذين كفروا

للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه} [الأحقاف: ١١] أي عنهم؛ أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو {لينفق ذو سعة من سعته} [الطلاق: ٧] و اللام غير العاملة كلام الابتداء نحو {لأنتم أشد رهبة} [الحشر: ١٣].

ثم قال (العشرون لولا: حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه وفي المضارعة التحضيض وفي الماضية التوبيخ وقيل ترد للنفي) اي العشرون من الحروف لولا وهي حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه نحو لولا زيد أي موجود لأهنتك، امتنعت الإهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوما؛ ومعناه في المضارعية التحضيض أي الطلب الحثيث نحو {لولا تستغفرون الله} [النمل: ٤٦] أي استغفروه ولا بد؛ ومعناه في الماضية التوبيخ نحو {لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء} [النور: ١٣] وبخهم الله تعالى على عدم المجيء بالشهداء بما قالوه من الإفك وهو في الحقيقة محل التوبيخ؛ وقيل ترد لولا للنفي نحو { فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها } [يونس: ٩٨] أي فما آمنت قرية أي أهلها عند مجيء العذاب.

ثم قال (الحادي والعشرون: لو شرط للماضي ويقل للمستقبل قال سيبويه: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، وقال غيره: حرف امتناع لامتناع، وقال الشلوبين: لمجرد الربط) اي الحادي والعشرون من الحروف المعهودة "لو" وهي حرف شرط

للماضي نحو لو جاء زيد لأكرمته؛ ويقل مجيئها للمستقبل نحو أكرم زيدا ولو أساء أي وإن؛ قال سيبويه هو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره كالمجيئ الذي سيقع وهو ان وقع سبب لوقوع غيره وهو الاكرام ثم لم يقع المجيئ فلم يقع الاكرام وذلك في قولك لو جاء زيد لاكرمته.

وقال غيره اي غير سيبويه هي حرف امتناع لامتناع أي امتناع الجواب لامتناع الشرط؛ وقال الشلوبين الاندلسي هي لمجرد الربط أي لا تدل إلا على التعليق في الماضي كما أن لا تدل إلا على التعليق في المستقبل ولا تدل على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب. فإذا قلت: لو قام زيد قام عمرو، دلت على الربط بينهما فى الماضى.

ثم قال (والصحيح وفاقا للشيخ الإمام: امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه، ثم ينتفي التالي إن ناسب، ولم يخلف المقدم غيره، كـ {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}) اي والصحيح وفاقا للشيخ الإمام والد المصنف امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه يعني امتناع الشرط واستلزامه لتاليه وهو الجواب ثم ينتفي التالى أيضا إن كان بين التالي والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف من ترتب التالي غير ما ذكر نحو: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: ٢٢].

فقوله لو كان فيهما الهة الا الله هو المراد بقول المصنف ما يليه يعني المقدم وقوله لفسدتا هو التالي، والتالي وهو الفساد ممتنع لتوفر الشرطين الاول وجود المناسبة بين الفساد وتعدد الاله للزومه عرفا، والثاني عدم الخلف لتعدد الاله غير الفساد فالمقدم وهو تعدد الاله ممتنع ايضا. و المراد بالمناسبة هنا العرفية وهي اذا كان في مسئلة حاكمان ففسد الحكم فيها لتمانعهما. والمراد بعدم الخلف هنا لا يترتب عند وجود تعدد الاله غير الفساد.

ثم قال (لا إن خلفه غيره، كقولك: لو كان إنسانا لكان حيوانا) اي لا ان خلف المقدم غير ماذكر فلا يلزم انتفاء التالي كقولك في شيء لو كان إنسانا لكان حيوانا فالحيوان مناسب للإنسان للزومه عقلا لأنه جزؤه ويخلف الإنسان في ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الإنسان انتفاء الحيوان عنه لجواز أن يكون حمارا كما يجوز أن يكون حجرا.

ثم قال (ويثبت التالي إن لم يناف وناسب بالأولى كـلو لم يخف الله لم يعصه) اي ويثبت التالي على حاله ان كان بين المقدم والتالى عدم المنافاة وكان بينهما مناسبة بالأولى بأن يكون نقيض الشرط أولى من الشرط كحديث «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه» فإن المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى هذا مدح لصهيب والمعنى أنه لا يعصي الله تعالى مطلقا أي لا مع الخوف ولا مع انتفائه؛

ثم قال (أو بالمساواة كـلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع، أو الأدون كقولك: لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع) اي ويثبت التالي على حاله ان كان بين المقدم والتالى عدم المنافاة وكان بينهما مناسبة بالمساواة اي تكون مناسبة التالي مساوية لمناسبة المقدم كقولك لو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع والمعنى أنها لا تحل لك أصلا لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت لك الاول كونها ربيبة والثاني كونها ابنة أخيك من الرضاع. وكذا اذا كانت المناسبة بالادون اي تكون مناسبة التالي أدون من مناسبة المقدم نحو لو انتفت أخوة النسب لما حلت للرضاع.

ثم قال (وترد للتمني وللعرض والتحضيض والتقليل نحو ولو بظلف محرق) اي وترد لو للتمني فينصب المضارع بعد الفاء بأن مضمرة نحو لو تأتيني فتحدثني ومنه فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أي ليت لنا؛ وللعرض نحو لو تنزل عندي فتصيب خيرا؛ وللتحضيض نحو لو تأمر فتطاع؛ وترد لو ايضا للتقليل نحو حديث النسائي وغيره «ردوا السائل ولو بظلف محرق» اي بشيئ قليل كالظلف المحرق.

ثم قال (الثاني والعشرون: لن حرف نفي ونصب واستقبال، ولا تفيد تاكيد النفي ولا تابيده، خلافا لمن زعمه وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور) اي الثاني والعشرون من الحروف لن حرف نفي ونصب واستقبال للمضارع نحو لن ينصر

ولا تفيد توكيد النفي ولا تأبيده خلافا لمن زعمه منهم الزمخشري، فعنده قولك لن أقيم مؤكد بخلاف لا أقيم، وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشري، ووافقه في التأكيد كثير حتى قال بعضهم إن منعه مكابرة، ولا تأبيد قطعا فيما إذا قيد النفي نحو {فلن أكلم اليوم إنسيا} [مريم: ٢٦]؛

وترد لن للدعاء وفاقا لابن عصفور نحو: لن تصاب بأمر تكرهه، والحق: أن هذا ليس خاصة معناه، بل جميع أدوات النفي تشاركه نحو: لا زلت منصورا على الأعداء.

ثم قال (الثالث والعشرون ما ترد اسمية وحرفية موصولة ونكرة موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير زمانية ومصدرية كذلك ونافية كذلك وزائدة كافة وغير كافة) اي الثالث والعشرون من الحروف ما وهي ترد اسمية وحرفية؛

فما الاسمية ترد موصولة نحو {ما عندكم ينفد وما عند الله باق} [النحل: ٩٦] أي الذي؛ ونكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أي بشيء؛ وللتعجب نحو ما أحسن زيدا فما نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره؛ واستفهامية نحو {فما خطبكم} [الذاريات: ٣١] أي شأنكم؛ وشرطية زمانية نحو {فما استقاموا لكم

فاستقيموا لهم} [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم؛ وغير زمانية نحو {وما تفعلوا من خير يعلمه الله} [البقرة: ١٩٧].

و ماالحرفية ترد مصدرية كذلك أي زمانية نحو {فاتقوا الله ما استطعتم} [التغابن: ١٦] أي مدة استطاعتكم؛ وغير زمانية نحو {فذوقوا بما نسيتم} [السجدة: ١٤] أي بنسيانكم؛ ونافية عاملة نحو {ما هذا بشرا} [يوسف: ٣١]؛ وغير عاملة نحو {وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله} [البقرة: ٢٧٢]؛ وزائدة كافة عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال، أو عن عمل الرفع والنصب نحو {إنما الله إله واحد} [النساء: ١٧١] أو الجر نحو ربما دام الوصال؛ وزائدة غير كافة عوضا نحو افعل هذا إما لا أي إن كنت لا تفعل غيره، فما عوض عن كنت أدغم فيها النون للتقارب، وحذف المنفي للعلم به؛ و زائدة غير عوض للتأكيد نحو {فبما رحمة من الله لنت لهم} [آل عمران: ١٥٩] والأصل فبرحمة.

ثم قال (الرابع والعشرون: من لابتداء الغاية غالبا وللتبعيض وللتبيين والتعليل والبدل وتنصيص العموم والفصل ومرادفة الباء و في و عند وعلى) اي الرابع والعشرون من بكسر الميم لابتداء الغاية في المكان نحو {من المسجد الحرام} [الإسراء: ١]؛ وابتداء الغاية في الزمان نحو من أول يوم؛ أو غير المكان والزمان

نحو {إنه من سليمان} [النمل: ٣٠]؛ وورودها لابتداء الغاية غالب اي أكثر من ورودها لغيره؛

وترد من ايضا للتبعيض نحو {حتى تنفقوا مما تحبون} [آل عمران: ٩٢] أي بعضه؛ وللتبيين نحو {ما ننسخ من آية} [البقرة: ١٠٦] ونحو {فاجتنبوا الرجس من الأوثان} [الحج: ٣٠] أي الذي هو الأوثان؛ وللتعليل نحو {يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق} [البقرة: ١٩] أي لأجلها؛ وللبدل نحو أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أي بدلها؛ وللغاية كإلى نحو قربت منه أي إليه؛ ولتنصيص العموم نحو ما في الدار من رجل فهذا ان كان بدون من فظاهر في العموم محتمل لنفي الواحد فقط فلما أوتي بمن لنصص نفي الواحد؛

وللفصل بالمهملة بأن تدخل على ثاني المتضادين نحو {والله يعلم المفسد من المصلح} [البقرة: ٢٢٠] ونحو {حتى يميز الخبيث من الطيب} [آل عمران: ١٧٩]؛ ولمرادفة الباء بفتح الدال أي لمعناها نحو ينظرون من طرف خفي أي به؛ ولمرادفة عن نحو قد كنا في غفلة من هذا أي عنه؛ ولمرادفة في نحو {إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة} [الجمعة: ٩] أي فيه؛ ولمرادفة عند نحو {لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا} [آل عمران: ١٠] أي عنده؛ ولمرادفة على نحو ونصرناه من القوم أي عليهم.

ثم قال (الخامس والعشرون من شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة، قال أبو علي: ونكرة تامة) اي الخامس والعشرون من الحروف من بفتح الميم وهي شرطية نحو {من يعمل سوءا يجز به} [النساء: ١٢٣]؛ واستفهامية نحو {من بعثنا من مرقدنا} [يس: ٥٢]؛ وموصولة نحو {ولله يسجد من في السماوات والأرض} [الرعد: ١٥].ونكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك أي بإنسان؛

قال أبو علي الفارسي و من ايضا نكرة تامة قال ذلك في قوله: ونعم من في سر وإعلان، فزعم أن الفاعل مستتر، ومن تمييزه، وقوله: هو، مخصوص بالمدح، وقال غيره، من موصول فاعل.

ثم قال (السادس والعشرون: هل لطلب التصديق الإيجابي لا التصوري ولا للتصديق السلبي) اي السادس والعشرون من الحروف هل وهي حرف استفهام لطلب التصديق الإيجابي كقولك: هل قام زيد؛ لا للتصور أي لا يسأل بها عن ماهية الشيء فلا يقال هل زيد في الدار أم عمرو؛ ولا للتصديق السلبي فلا يقال هل ما قام زيد.

ثم قال (السابع والعشرون الواو لمطلق الجمع، وقيل: للترتيب، وقيل: للمعية) اي السابع والعشرون من الحروف الواو وهي من حروف العطف لمطلق

الجمع بين المعطوفين في الحكم نحو جاء زيد وعمرو إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة في القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز. واستعمالها في كل منها استعمال حقيقي؛ وقيل هي للترتيب أي التأخر لكثرة استعمالها فيه ؛ وقيل هي للمعية لأنها للجمع والأصل فيه المعية.

(باب الأمر والنهي)

ثم شرع يتكلم عن الامر فقال (الأمر: أم ر، حقيقة في القول المخصوص مجازا في الفعل، وقيل: للقدر المشترك وقيل مشترك بينهما قيل وبين الشأن والصفة والشيء) اي لفظ الأمر منتظم من "أم ر" اي الأحرف المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككا.

وهو حقيقة في معنى القول المخصوص الطالب للفعل نحو {وأمر أهلك بالصلاة} [طه: ١٣٢] أي قل لهم صلوا؛ ومجاز في الفعل نحو {وشاورهم في الأمر} [آل عمران: ١٥٩] أي في الفعل؛ وقيل هو للقدر المشترك بين القول والفعل فهو متواطئ دفعا من وقوع الاشتراك والمجاز، فاستعماله في كل منهما من حيث إن فيه القدر المشترك حقيقي.

وقيل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي لأنه أطلق عليهما والأصل في الاستعمال الحقيقة وهي معنى القول فإذا قيل أمر فلان تردد بين القول والفعل ؛ قيل هو مشترك بينهما وبين الشأن والصفة والشيء لاستعماله فيها أيضا؛ ومن استعمال الامر في معنى الشأن قوله تعالى { وما أمر فرعون برشيد } أي : شأنه، وفي معنى الصفة قول الشاعر: عزمت على إقامة ذي صباح...لأمرما يسود من يسود، يسود الاول بتشديد الواو والثاني بتخفيفها ومعنى البيت: يقول: عزمت على أن أقيم صباحا لصفة تجعلني سيدا. وفي معني الشيء قول العرب :لأمر ما جدع قصير أنفه أي لشيء وهو مثل معروف بين العرب للخديعة لاجل الانتقام من رجل اسمه قصير جدع انفه لشيئ.

فشرع يتكلم عن الامر فقال (وحده: اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف) كف الثاني بصيغة افعل اي وحد الامر فهو اقتضاء فعل غير كف مدلول على الكف وهو المصدر بغير لفظ كف اي غير صيغة افعل، كصل فانه امر لانه اقتضاء فعل غير كف وهو الصلاة، وككف واترك وذر ودع فهي امر لانها كف مدلول عليه بكف فعل امر؛ بخلاف لا تصل فانه فعل فيه كف عن الصلاة بغير صيغة كف اي افعل لانه على صيغة لا تفعل.

ثم قال (ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء، وقيل: يعتبران واعتبرت المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني: العلو. واعتبر أبو الحسين والإمام والآمدي وابن الحاجب: الاستعلاء) اي ولا يعتبر في مسمى الأمر نفسيا أو لفظيا علو ولا استعلاء والعلو بأن يكون الطالب عالي الرتبة على المطلوب منه والاستعلاء ادعاء العلو بأن يكون الطلب بعظمة او رفع صوت قال تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه في مجلس المشاورة: {ماذا تأمرون} ومعلوم انتفاء العلو، إذ كان فرعون في تلك الحالة أعلى رتبة منهم وقد جعلهم آمرين له ؛ وقيل يعتبران وقالوا: لا يصدق إلا بهما، بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فإما أن يكون مساويا له فهو التماس أو دونه فسؤال، فإطلاق الأمر دونهما مجازي؛

واعتبرت جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو؛ واعتبرت أبو الحسين من المعتزلة والإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب الاستعلاء.

ثم قال (واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب) اي واعتبر أبو علي وابنه أبو هاشم من المعتزلة مع العلو إرادة الدلالة باللفظ على الطلب، فإذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا لأنه يستعمل في غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى

الإرادة، قلنا استعماله في غير الطلب مجازي بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار الارادة.

ثم قال (والطلب بديهي والأمر غير الإرادة خلافا للمعتزلة) اي والطلب بديهي أي متصور بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر لأن كل عاقل يفرق بالبديهة بين الطلب وبين غيره كالإخبار وما ذاك إلا لبداهته؛ والأمر المحدود باقتضاء فعل إلخ غير الإرادة لذلك الفعل لأن الامر قد يتحقق بدون الإرادة ولأنه لو كان الأمر الإرادة لوجب وجود أوامر الله تعالى كلها والحال ان الله تعالى أمر بالايمان من علم أنه لا يؤمن لارادته فكان الامر غير الارادة؛ خلافا للمعتزلة أن الأمر الذي هو الاقتضاء نفس إرادة الفعل، وبنوا على هذا تلك المسألة القبيحة، وهى أن مراد الله قد يتخلف لأنه أمر من ختم على قلبه بالإيمان فأراد منهم الإيمان، لكنه تخلف، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

ثم قال (مسألة: القائلون بالنفسي اختلفوا: هل للأمر صيغة تخصه؟ والنفي عن الشيخ فقيل للوقف وقيل: للاشتراك والخلاف في صيغة افعل) اي القائلون بالنفسي اي الكلام النفسي ومنهم الأشاعرة اختلفوا هل للأمر النفسي صيغة تخصه بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا، والنفي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري

ومن تبعه فعنده لا صيغة له تختص به وإن قول القائل افعل متردد بين الأمر كصل والنهي كاترك؛

فقيل النفي للوقف اي التوقف بمعنى عدم الدراية بما وضعت الصيغة له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما؛ وقيل النفي للاشتراك بين ما وردت له فاللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعاني التي يثبت اللفظ بها؛ والخلاف بين الاشعري وغيره في صيغة افعل والمراد بها كل ما يدل على الأمر من صيغه كقم واستخرج وصه وليصل، فلا تدل عند الأشعري ومن تبعه على الأمر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف ألزمتك وأمرتك فيدل على الامر بغير قرينة.

ثم قال (وترد للوجوب، والندب والإباحة والتهديد والإرشاد وإرادة الامتثال والإذن والتأديب والإنذار والامتنان والإكرام والتسخير والتكوين والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء والتمني والاحتقار والخبر والإنعام والتفويض والتعجب والتكذيب، والمشورة والاعتبار) اي وترد صيغة افعل لستة وعشرين معنى للوجوب نحو {أقيموا الصلاة} [الأنعام: ٧٢]؛ وللندب نحو {فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا} [النور: ٣٣]؛ وللإباحة نحو {كلوا من الطيبات} [المؤمنون: ٥١]؛ وللتهديد نحو {اعملوا ما شئتم} [فصلت: ٤٠] ويصدق مع

التحريم والكراهة و وجه الصدق أن التهديد للمنع، والمنع يكون للتحريم والكراهة؛

وللإرشاد نحو {واستشهدوا شهيدين من رجالكم} [البقرة: ٢٨٢] والمصلحة فيه دنيوية فلا ثواب فيها فإن قصد بها الامتثال والانقياد إلى الله تعالى أثيب عليها لكن لأمر خارج بخلاف الندب فإن الأصل فيه أن يكون مصلحته دينية وإن كانت قد تكون دنيوية؛ ولإرادة الامتثال كقولك لآخر عند العطش اسقني ماء؛ وللإذن كقولك لمن طرق الباب ادخل؛

وللتأديب «كقوله – صلى الله عليه وسلم – لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تبطش في الصحفة كل مما يليك» رواه الشيخان. أما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلي غيره فمكروه ونص الشافعي على حرمته للعالم بالنهي عنه محمول على المشتمل على الإيذاء؛ وللإنذار نحو {قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار} [إبراهيم: ٣٠] ويفارق التهديد بذكر الوعيد؛

وللامتنان نحو {كلوا مما رزقكم الله} [الأنعام: ١٤٢] ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه؛ وللإكرام نحو {ادخلوها بسلام آمنين} [الحجر: ٤٦]؛ وللتسخير أي التذليل والامتهان نحو {كونوا قردة خاسئين} [البقرة: ٦٥]؛

وللتكوين أي الإيجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون؛ وللتعجيز أي إظهار العجز نحو {فأتوا بسورة من مثله} [البقرة: ٢٣]؛

وللإهانة نحو {ذق إنك أنت العزيز الكريم} [الدخان: ٤٩]؛ وللتسوية نحو فاصبروا أو لا تصبروا؛ وللدعاء نحو {ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق} [الأعراف: ٨٩]؛ وللتمني كقول امرئ القيس ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل، ولبعد انجلائه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنيا لا مترجيا؛ وللاحتقار نحو {ألقوا ما أنتم ملقون} [الشعراء: ٤٣]؛ وللخبر كحديث البخاري «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» أي صنعت؛

وللإنعام بمعنى تذكير النعمة نحو {كلوا من طيبات ما رزقناكم} [البقرة: ٥٧]؛ وللتفويض نحو {فاقض ما أنت قاض} [طه: ٧٢]؛ وللتعجب نحو {انظر كيف ضربوا لك الأمثال} [الإسراء: ٤٨]؛ وللتكذيب نحو {قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين} [آل عمران: ٩٣]؛ وللمشورة نحو {فانظر ماذا ترى} [الصافات: ١٠٢]؛ وللاعتبار نحو {انظروا إلى ثمره إذا أثمر} [الأنعام: ٩٩].

ثم قال (والجمهور: حقيقة في الوجوب لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب، وقيل: في الندب وقال الماتريدي للقدر المشترك وقيل مشتركة بينهما) اي والجمهور

قالوا تلك الصيغة حقيقة في الوجوب فقط ومجاز في بواقي المعاني الست والعشرين احتجوا عليه بقوله تعالى {فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم} [النور: ٦٣].

واختلفوا هل كانت تلك الحقيقة لغوية أو شرعية أو عقلية فهؤلاء مذاهب حكي في البرهان عن الشافعي الأول، واختار هو الثاني، وصحح الشيخ أبو إسحاق الأول أيضا. والدليل بأنها لغوية أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق العقاب على مخالف ذي الولايةكالسيد والزوج والحاكم والاب؛

وقيل هي اي صيغة افعل حقيقة في الندب لأنه المتيقن من قسمي الطلب الجازم وغير الجازم؛ وقال أبو منصور الماتريدي من الحنفية هي موضوعة للقدر المشترك بينهما أي بين الوجوب والندب وهذا القدر هو الطلب، حذرا من الاشتراك والمجاز، فاستعمالها في كل منهما من حيث إنه طلب حقيقة. والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما. وقيل هي مشتركة بينهما اي اشتراكا لفظيا بأن تعدد الوضع واللفظ واحد.

ثم قال (وتوقف القاضي والغزالي والآمدي فيها، وقيل: مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل: في الثلاثة والتهديد وقال عبد الجبار: لإرادة الامتثال) اي وتوقف

القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي فيها بمعنى لم يدروا هي حقيقة في الوجوب أم في المندوب أم فيهما؛ وقيل هي مشتركة فيهما وفي الإباحة وقيل في هذه الثلاثة والتهديد، وفي المختصر قول أنها للقدر المشترك بين الثلاثة اي في الوجوب والمندوب والاباحة وهذا القدر هو الإذن في الفعل؛ وقال عبد الجبار من المعتزلة هي موضوعة لإرادة الامتثال وتصدق على الوجوب والندب بالقرائن بينهما.

ثم قال (وقال الأبهري: أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي صلى الله عليه وسلم المبتدأ للندب، وقيل: مشتركة بين الخمسة الأول، وقيل: بين الأحكام، والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد وإمام الحرمين: حقيقة في الطلب الجازم، فإن صدر من الشارع أوجب الفعل) اي وقال أبو بكر الأبهري من المالكية أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي - صلى الله عليه وسلم – المبتدا اي بان كان من اجتهاد منه للندب بخلاف الموافق لأمر الله أو المبين له فللوجوب أيضا.

وقيل هي مشتركة بين الخمسة الأول أي الوجوب والندب والإباحة والتهديد والإرشاد وقيل بين الأحكام الخمسة أي الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة؛ والمختار وفاقا للشيخ أبي حامد الإسفراييني وإمام الحرمين أن صيغة افعل حقيقة في الطلب الجازم لغة فلا تحتمل الصيغة تقييد الطلب بالمشيئة فإن صدر الطلب من الشارع أوجب صدوره منه الفعل بخلاف صدوره من غيره.

ثم قال (وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام؛ فإن ورد بعد حظر قال الإمام أو استئذان فللإباحة وقال أبو الطيب والشيرازي والسمعاني والإمام: للوجوب. وتوقف إمام الحرمين) اي وفي وجوب اعتقاد الوجوب في المطلوب بها قبل البحث عما يصرفها عنه خلاف كخلاف مذكور في باب العام فيما سيأتي هل يجب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص الأصح نعم. فإن ورد الأمر أي صيغة افعل بعد حظر كقوله تعالى: {وإذا حللتم فاصطادوا}[المائدة: ٢] فللإباحة حقيقة لتبادرها إلى الذهن؛ قال الإمام الرازي وكذا اي للاباحة ان ورد الامر بعد استئذان ومثله بقول الصحابة: كيف نصلي عليك؟ قال: قولوا اللهم صل على محمد.

وقال القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق الشيرازي و أبو المظفر السمعاني والإمام الرازي للوجوب حقيقة كما في غير ذلك، وغلبة الاستعمال في الإباحة لا تدل على الحقيقة فيها كقوله تعالى{فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] فقتالهم المؤدي إلى قتلهم فرض كفاية ؛ وتوقف إمام الحرمين فلم يحكم بإباحة ولا وجوب.

ثم قال (أما النهي بعد الوجوب: فالجمهور: للتحريم، وقيل: للكراهة، وقيل: للإباحة، وقيل: لإسقاط الوجوب. وإمام الحرمين على وقفه) اي أما النهي

أي لا تفعل بعد الوجوب كما إذا قال : صل ، ثم قال : لا تصل فالجمهور قالوا هو للتحريم كما في غير ذلك؛ ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة كيف لا يكون عكسه هنا بان كان النهي بعد الامر للكراهة اجيب بأن النهي لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالأول أشد.

وقيل النهي بعد الوجوب للكراهة على قياس أن الأمر للإباحة؛ وقيل للإباحة نظرا إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه؛ وقيل لإسقاط الوجوب ويرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم للمضرة أو إباحة للمنفعة ؛ وإمام الحرمين على وقفه في مسألة الأمر فلم يحكم هنا بشيء كما هناك.

ثم قال (مسألة: الأمر لطلب الماهية، لا لتكرار ولا مرة، والمرة ضرورية وقيل مدلوله وقال الأستاذ والقزويني للتكرار مطلقا وقيل: إن علق بشرط أو صفة وقيل بالوقف) اي الأمر أي افعل يدل على طلب الماهية لا على التكرار ولا على المرة، والمرة ضرورية إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها؛ وقيل مدلول الامر مرة ويحمل على التكرار بقرينة على القولين اي حقيقة بالنسبة للاول ومجاز بالنسبة للثاني؛

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني و أبو حاتم القزويني في طائفة الامر للتكرار مطلقا ويحمل على المرة بقرينة؛ وقيل للتكرار إن علق بشرط أو صفة أي بحسب تكرار المعلق به، فمثال المعلق بشرط {وإن كنتم جنبا فاطهروا} [المائدة: ٦]، تكرر الطهارة بتكرر الجنابة ومثال المعلق بصفة {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢] يكرر الجلد بتكرر الزنا.

وقيل بالوقف عن المرة والتكرار على القولين الاول أنه مشترك بينهما والثاني انه لأحدهما ولا نعرفه فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة.

ثم قال (ولا لفور، خلافا لقوم، وقيل: للفور أو العزم، وقيل: مشترك) اي ولا يكون الامر لفور خلافا لقوم في قولهم إن الأمر للفور أي المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار؛ وقيل للفور أو العزم في الحال على الفعل بعد؛ وقيل هو مشترك بين الفور والتراخي أي التأخير،

ثم قال (والمبادر ممتثل، خلافا لمن منع ومن وقف) اي والمبادر بالفعل ممتثل خلافا لمن منع كون المبادر ممتثلا بناء على قوله الأمر للتراخي؛و خلافا لمن وقف عن كونه ممتثلا او لا بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخي.

ثم قال (مسألة: الرازي والشيرازي وعبد الجبار: الأمر يستلزم القضاء وقال الأكثر: القضاء بأمر جديد) اي قال أبو بكر الرازي من الحنفية والشيخ أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية وعبد الجبار من المعتزلة الأمر بشيء مؤقت يستلزم القضاء له إذا لم يفعل في وقته؛ وقال الأكثر القضاء بأمر جديد كالأمر في حديث الصحيحين «من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها».

ثم قال (والأصح أن الإتيان بالمأمور به يستلزم الإجزاء) اي والأصح أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به يستلزم الإجزاء للمأتي به بناء على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم. وقيل لا يستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط المأتي به القضاء بأن يحتاج إلى الفعل ثانيا كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه.

ثم قال (وأن الامر بالامر بالشيء ليس أمرا به) اي والأصح أن الأمر للمخاطب بالأمر لغيره بالشيء نحو {وأمر أهلك بالصلاة} [طه: ١٣٢] ليس أمرا لذلك الغير به أي بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة لغير المخاطب.

وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشيء كما في حديث الصحيحين «أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي – صلى الله

عليه وسلم – فقال مره فليراجعها» لكن قال الزركشي فلم تكن المراجعة واجبة على عبد الله لما كان الأمر له بذلك من أبيه بخلاف أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: أخبره أن الله يأمره، أو أني آمره بها انتهى.

ثم قال (وأن الآمر بلفظ يتناوله داخل فيه) اي و الأصح أن الآمر بالمد بلفظ يتناول ذلك الآمر داخل فيه اي في ذلك اللفظ كما في قول السيد لعبده أكرم من أحسن إليك وقد أحسن السيد إليه فهو داخل في ذلك الامر؛ وقيل لا وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما في قوله لعبده تصدق على من دخل داري وقد دخلها هو.

ثم قال (وأن النيابة تدخل المأمور إلا لمانع) اي و الأصح أن النيابة تدخل المأمور به اي العبادة اي تجوز النيابة فيها ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه إلا لمانع كما في الصلاة لوجود الاجماع فيها بمنع النيابة؛ وقالت المعتزلة لا تدخل البدني لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافي ذلك إلا لضرورة كما في الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة.

ثم قال (مسألة: قال الشيخ والقاضي: الأمر النفسي بشيء معين نهي عن ضده الوجودي، وعن القاضي: يتضمنه وعليه عبد الجبار وأبو الحسين والآمدي)

اي قال الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني الأمر النفسي بشيء معين إيجابا أو ندبا عين النهي عن ضده الوجودي تحريما أو كراهة كالأمر بالسكون مثلا عين النهي عن التحرك بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قربا وإلى آخر بعدا. وربما كان الضد أكثر كضد القيام أي القعود وغيره. وعن القاضي في آخر مصنفاته أن الامر النفسي ليس عين النهي بل هو متضمن له وعلي هذا القول عبد الجبار وأبو الحسين والإمام الرازي والآمدي.

ثم قال (وقال إمام الحرمين والغزالي: لا عينه ولا يتضمنه وقيل: أمر الوجوب يتضمن فقط، أما اللفظي فليس عين النهي قطعا، ولا يتضمنه على الأصح) اي وقال إمام الحرمين والغزالي الامر النفسي لا عين النهي ولا يتضمنه بل هو مسكوت عنه، والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر فلا يكون الامر مطلوب الكف به؛ وقيل أمر الوجوب يتضمن النهي عن الضد دون أمر الندب؛ أما الأمر اللفظي فليس عين النهي اللفظي قطعا ولا يتضمنه على الأصح وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لا تتحرك أيضا لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك.

(فائدة) الخلاف بين من قال بوجود الامر النفسي وبين من قال بعدمه صادر من خلافهم بين وجود الكلام النفسي وعدمه. قال محمد امين الشنقطي ممن نفي الامر النفسي في مذكرة اصول الفقه على روضة الناظر اعلم أن كثيرا من المتكلمين يزعمون أن كلام الله معنى قائم بذاته مجرد عن الألفاظ والحروف. والأمر عندهم - هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة. ولأجل هذا الاعتقاد الفاسد قسموا الأمر إلى قسمين: نفسي، ولفظي. فالأمر النفسي -عندهم- هو ما ذكرنا. والأمر اللفظي: هو اللفظ الدال عليه، كصيغة "افعل." إذا علمت ذلك، فاعلم أن هذا المذهب باطل، وأن الحق أن كلام الله هو هذا الذي نقرؤه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري. وقد صرح تعالى بذلك في قوله: {فأجره حتى يسمع كلام الله} [التوبة/ ٦]، فصرح بأن ما يسمع ذلك المشرك المستجير بألفاظه ومعانيه كلامه تعالى. و ما في النفس إن لم يتكلم به لا يسمى كلاما، كقوله في قصة زكريا: {قال آيتك ألا تكلم الناس} [آل عمران/ ٤١] مع أنه أشار إليهم، كما قال: {فأوحى إليهم أن سبحوا} [مريم/ ١١] فلم يكن ذلك المعنى القائم بنفسه الذي عبر عنه بالإشارة كلاما. وكذلك في قصة مريم: {إني نذرت للرحمن صوما} [مريم/ ٢٦] مع قوله: {فأشارت إليه} [مريم/ ٢٩.[وفى

الحديث: "إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به." واتفق أهل اللسان على أن الكلام: اسم وفعل، وحرف. انتهى بتصرف.

ثم قال (وأما النهي فقيل: أمر بالضد وقيل: على الخلاف) اي وأما النهي النفسي عن شيء تحريما أو كراهة فقيل هو أمر بالضد له إيجابا أو ندبا قطعا بناء على أن المطلوب في النهي فعل الضد؛ وقيل لا قطعا بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب؛ وقيل على الخلاف في الأمر أي إن النهي عين أمر بالضد أو يتضمنه أو لا أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة.

ثم قال (مسألة: الأمران غير متعاقبين أو بغير متماثلين غيران) اي الأمران حال كونهما غير متعاقبين بان لم يكن الثاني عقب الأول بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين كانصر زيدا انصر زيدا غيران فيعمل بهما جزما ، وكذا حال كونهما غير متماثلين كصل وصم.

ثم قال (والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف. قيل: معمول بهما وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف، وفي المعطوف التأسيس أرجح، وقيل: التأكيد، فإن رجح التأكيد بعادي قدم، وإلا فالوقف) اي والامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار في متعلقهما من عادة أو غيرها والثاني غير معطوف

نحو صل ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما نظرا للأصل أي التأسيس؛ وقيل الثاني تأكيد نظرا للظاهر؛ وقيل بالوقف عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما.

وفي المعطوف التأسيس أرجح لظهور العطف فيه؛ وقيل التأكيد أرجح لتماثل المتعلقين؛ فإن رجح التأكيد على التأسيس بعادي وذلك في غير العطف نحو اسقني ماء اسقني ماء، وصل ركعتين صل الركعتين، فإن العادة باندفاع الحاجة بمرة في الاول وبلام التعريف في الثاني ترجح التأكيد فقدم لتأكيد رجحانه؛ وإلا أي وإن لم يترجح التأكيد بالعادي وذلك في العطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين فالوقف عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما لأن حرف العطف المقتضي التأسيس معارض بلام التعريف المقتضي التوكيد. وإن منع العقل من التكرار نحو اقتل زيدا اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثاني تأكيد قطعا وإن كان بعطف.

ثم قال (النهي اقتضاء كف عن فعل، لا بقول: كف) اي النهي النفسي اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه كذر ودع وأمسك وجاوز وتنح وعد وحاذر وإياك ورويدك ومهلا وقف فإن ما هو كذلك أمر كما تقدم وإنما يكون النهي بالتضمن بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ضمنا وتناول الاقتضاء الجازم اي التحريم وغيره اي الكراهة.

ثم قال (وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة، وقيل: مطلقا) اي وقضيته الدوام على الكف ما لم يقيد بالمرة فإن قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت المرة قضيته؛ وقيل قضيته الدوام مطلقا قيد بالمرة او لم يقيد و لكن التقييد بالمرة يصرفه عن قضيته.

ثم قال (وترد صيغته للتحريم والكراهة والإرشاد والدعاء وبيان العاقبة والتقليل والاحتقار واليأس) اي وترد صيغة النهي أي لا تفعل للتحريم نحو {ولا تقربوا الزنا} [الإسراء: ٣٢]؛ وللكراهة نحو {ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون} [البقرة: ٢٦٧]؛ وللإرشاد نحو {لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم} [المائدة: ١٠١]؛ وللدعاء نحو {ربنا لا تزغ قلوبنا} [آل عمران: ٨]؛ ولبيان العاقبة نحو {ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء} [آل عمران: ١٦٩] أي عاقبة الجهاد الحياة لا الموت؛ وللتقليل والاحتقار نحو {ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم} [طه: ١٣١] أي فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله؛ ولليأس نحو {لا تعتذروا اليوم} [التحريم: ٧].

ثم قال (وفي الإرادة والتحريم ما في الأمر) اي وفي الإرادة والتحريم في النهي خلاف ما تقدم في الأمر، أي هل يعتبر في النهي إرادة الدلالة باللفظ على الترك أم لا؟ وهل صيغة النهي حقيقة في التحريم أو الكراهة أو مشتركة بينهما، أو

موقوفة على ما سبق في الأمر؟ فقيل تعتبر الارادة ولا تدل الصيغة على طلب الترك إلا إذا أريد الدلالة بها عليه، والجمهور على أن الصيغة حقيقة في التحريم وقيل في الكراهة وقيل فيهما وقيل في أحدهما ولا نعرفه.

ثم قال (وقد يكون عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام المخير، وفرقا كالنعلين يلبسان أو ينزعان ولا يفرق، وجميعا كالزنا والسرقة) اي وقد يكون النهي عن واحد نحو لا تفعل هذا؛ و عن متعدد جمعا كالحرام المخير نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط؛ وقد يكون النهي عن متعدد فرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهي عنه أخذا من حديث الصحيحين «لا يمشين أحدكم في نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا» فيصدق أنهما منهي عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما في ذلك لا الجمع فيه؛ ؛ وقد يكون النهي عن متعدد جميعا كالزنا والسرقة فكل منهما منهي عنه.

ثم قال (ومطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الأظهر للفساد شرعا، وقيل: لغة؛ وقيل: معنى فيما عدا المعاملات مطلقا، وفيها إن رجع قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه إلى أمر داخل أو لازم وفاقا للأكثر؛ وقال الغزالي والإمام: في العبادات فقط) اي ومطلق نهي التحريم المستفاد من اللفظ للفساد أي عدم الاعتداد

بالمنهي عنه إذا وقع ؛ وكذا مطلق نهي التنزيه في الأظهر؛ وهذا الفساد فساد شرعا إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع؛ وقيل فساد لغة لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ؛ وقيل فساد معنى اي عقلا أي من حيث المعنى وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساده؛

وهذا الحكم بالفساد فيما عدا المعاملات من عبادة وغيرها؛ فالعبادة كصلاة النفل المطلق في الأوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه في الصحيح المعبر عنه هنا في جملة الشمول بالأظهر، وغير العبادة كالوطء زنا فيفسد فلا يثبت النسب.

وقوله مطلقا أي سواء رجع النهي فيما ذكر إلى امر داخل كصلاة الحائض وصومها أو امر لازم كصوم يوم النحر للإعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها.

وهذا الحكم بالفساد يجري في المعاملات ايضا إن رجع النهي إلى أمر داخل فيها كالنهي عن بيع الملاقيح أي ما في البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو امر داخل في البيع لانه ركن. واما ان رجع النهي الى امر خارج فيها كالبيع وقت نداء الجمعة فلا فساد لان النهي لامر خارج وهو تفويت الجمعة.

قال ابن عبد السلام وهذا الحكم بالفساد يجري في المعاملات ايضا إن احتمل رجوع النهي إلى أمر داخل فيها تغليبا له على الخارج أو رجع النهي إلى أمر لازم كالنهي عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط وفاقا للأكثر من العلماء في أن النهي للفساد في العبادات والمعاملات وغيرهما.

وقال الغزالي والإمام الرازي النهي للفساد في العبادات فقط أي دون المعاملات. ففسادها بفوات ركن كعدم المبيع أو شرط عرف من خارج عن النهي.

ثم قال (فإن كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد عند الأكثر، وقال أحمد: يفيد مطلقا ولفظه حقيقة وإن انتفى الفساد لدليل) اي فإن كان مطلق النهي لخارج غير لازم عن المنهي عنه لم يفد النهي الفساد عند الاكثر لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج وذلك كالنهي عن الوضوء بمغصوب لإتلاف مال الغير وهو خارج غير لازم سمي غير لازم لحصول الاتلاف بغير الوضوء أيضا، وكالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا؛ وقال الإمام أحمد مطلق النهي يفيد الفساد مطلقا أي سواء لم يكن لخارج أو كان له ولفظ النهي عنده حينئذ حقيقة لا مجاز وإن انتفى الفساد لدليل كما في طلاق الحائض للأمر بمراجعتها.

ثم قال (وأبو حنيفة: لا يفيد مطلقا، نعم المنهي عنه لعينه غير مشروع ففساده عرضي، ثم قال: والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة) اي و قال أبو حنيفة مطلق النهي لا يفيد الفساد مطلقا أي سواء كان لخارج ام لم يكن له، يقال إن أبا حنيفة يقول إن النهي لا يفيد الفساد مع أنه قائل بالفساد في صلاة الحائض وبيع الملاقيح المنهي عنهما، اجيب نعم المنهي عنه لعينه كصلاة الحائض غير مشروع اصلا ففساده عرضي أي عرض للنهي حيث استعمل لفظ الفساد في غير المشروع مجازا.

ثم قال ابو حنيفة والمنهي عنه لوصفه يفيد الصحة وذلك كصوم يوم النحر للإعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة. فيصح صوم يوم النحر عن نذره. لأن النذر أخرجه عن وصفه وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر لمجرد العبادة.

ثم قال (وقيل: إن نفى عنه القبول، وقيل: بل النفي دليل الفساد) اي وقيل إن نفى عن الفعل القبول نحو: لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار و نحو لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث فقيل: يقتضي الصحة بناء على تغاير الصحة والقبول، ويظهر أثر عدم القبول في نفي الثواب، وعدم الصحة في سقوط القضاء؛ وقيل بل نفي القبول يدل على الفساد لظهوره في عدم الاعتداد.

ثم قال (ونفي الإجزاء كنفي القبول، وقيل: أولى بالفساد) اي ونفي الإجزاء كنفي القبول في أنه يفيد الفساد او الصحة قولان مثل قوله صلى الله عليه وسلم: لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن رواه الدارقطني وقوله: أربع لا تجزئ في الأضاحي: فالقول الأول وهو الفساد على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب فلما انتفى الاجزاء فسد الفعل لعدم الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح؛ والقول الثاني على أن الاجزاء إسقاط القضاء لكن قد يكون ما يحتاج إلى القضاء صحيحا كصلاة فاقد الطهورين؛ وقيل نفي الاجزاء أولى بالفساد من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن.

باب العام والخاص

ثم شرع يتكلم في العام والخاص فقال (العام: لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) اي العام لفظ يستغرق المعنى الصالح له أي يتناول ما يصلح أن يدخل تحته من المعاني دفعة واحدة نحو قوله تعالى: ﴿ إن الأبرار لفي نعيم ﴾ [الانفطار: ١٣]، فكلمة "الأبرار" لفظ عام يتناول كل بر.

وقولنا: لفظ، خرج به المعنى، لأن العموم من عوارض الألفاظ على الأصح دون المعاني.وقولنا يستغرق الصالح له فخرج به المطلق، لأنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن أن يستغرقها؛

وخرج به ايضا النكرة في سياق الإثبات مفردة نحو رجل أو مثناة نحو رجلين أو مجموعة نحو رجال أو اسم عدد نحو عشرة لا من حيث الآحاد في كل منها، فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا، فالمأمور يخرج من العهدة بإكرامه رجلا واحدا بدلا عن جميع الرجال ونحو تصدق بعشرة دراهم، فإن الرجل لا يستغرق العشرة والمأمور يخرج من العهدة بتصدقه بعشرة واحدة بدلا عن جميع العشرات ؛ وقولنا من غير حصر خرج به اسم العدد من حيث الآحاد فإنه يستغرقها بحصر كعشرة؛ ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد كرجلين.

ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقتيه كقولك رأيت العين مريدا بها الباصرة والجارية ، أو حقيقته ومجازه نحو جاء الأسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع، أو مجازيه على الراجح المتقدم نحو رأيت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد.

ثم قال (والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة تحته) اي والصحيح دخول الصورة النادرة وغير المقصودة تحت العام مثال النادرة الفيل في حديث أبي داود وغيره «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل » فإنه ذو خف والمسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه، ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة ما لو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به فالصحيح صحة الشراء. وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعا أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا.

ثم قال (وأنه قد يكون مجازا) اي و الصحيح أن العام قد يكون مجازا نحو جاءني الأسود الرماة إلا زيدا؛ وقيل لا يكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما لأن المجاز ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كما في المثال السابق من الاستثناء.

ثم قال (وانه من عوارض الألفاظ، قيل: والمعاني وقيل به في الذهني) اي والصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني أي : انه في الحقيقة لا يعرض إلا لصيغة لفظية ، كالمسلمين والمشركين ، ونحو ذلك من صيغه ، كما أن الصحة والسقم لا يعرضان بالحقيقة إلا للحيوان، فإذا قلنا : هذا اللفظ عام فإضافة العموم إلى اللفظ ووصفه به حقيقة ، كما أنا إذا قلنا : هذا حيوان صحيح أو سقيم كان ذلك حقيقة . قيل ان العموم من عوارض المعاني ايضا حقيقة فكما وصف اللفظ بالعام

وصف المعنى به ايضا، سواء كان معنى ذهنيا نحو الانسان او معنى خارجيا نحو هذا المطر عام او عم المطر ورد بان المعنى لا يستحق بحسب الأصل أن يوصف بالعموم ، إنما هو بحسب الاستعارة إما من اللفظ أو نظرا إلى شمول مجموع أفراد المعنى المذكور لمجموع محاله، كما إذا قلنا : هذا معنى صحيح أو سقيم كان ذلك مجازا لأن حقيقته في الجسم؛ وقيل به اي بعروض العموم في المعاني الذهنية لا في المعاني الخارجية لأن كل ما له وجود في الخارج فلا بد أن يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص لا يوجد في غيره، فيستحيل شموله لمتعدد، كالمطر مثلا في محل فهو غيره في محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازي.

ثم قال (ويقال للمعنى: أعم، وللفظ: عام) اي ويقال اصطلاحا للمعنى "أعم وأخص" وللفظ "عام وخاص" تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لأنه أهم من اللفظ، فيقال لمعنى المشركين أعم، وللفظه عام.

ثم قال (ومدلوله كلية، أي: محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتا أو سلبا لا كل ولا كلي) اي ومدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد حال كونه ذا مطابقة إثباتا نحو انصروا عبيدي اي كل فرد من عبيدي وسلبا نحو قوله تعالى: {لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق} اي كل فرد من أفراد النفوس؛

وقوله لا كل أي وليس المعنى في انصروا عبيدي: انصروا مجموع عبيدي وإلا لم يدل على فرد فرد فلا يكون ناصرا بنصر الواحد، وكذا المعنى في لا تقتلوا النفس. ولا كلي أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته أفضل من حقيقتها.

[فائدة] الكل مجموع والكلية جميع. والفرق بين المجموع والجميع، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية، لا على الأفراد، والجميع على كل فرد فرد.

ثم قال (ودلالته على أصل المعنى قطعية، وهو عن الشافعي رضي الله عنه وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية، وعن الحنفية قطعية) اي ودلالة العام اثنتان الاولى على أصل المعنى والثانية على كل فرد بخصوصه فدلالته على اصل المعنى قطعية واصل المعنى هو الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنان فيما هو جمع، وهذا القول عن الشافعي رضي الله عنه ؛

ودلالته على كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية لاحتماله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص في العمومات. وقالوا لا تدل على القطع إلا بالقرائن كما أنه لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن. واحتجوا بأن هذه الألفاظ تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض، فامتنع القطع ، واحتجوا أيضا بأنه

لولا ذلك لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه وقد قال تعالى: {فسجد الملائكة كلهم أجمعون} فلما اكد الملائكة بكلهم اجمعون دل على انهم سجدوا كلهم لا بعضهم فالمفهوم فهي عند تجردها عن التأكيد تحتمل ان الذين سجدوا منهم بعضهم لا كلهم. فالحاصل ان دلالة العام لكل فرد بخصوصه ظنية.

وعن الحنفية دلالة العام على كل فرد بخصوصه قطعية للزوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الأول؛

وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كانت دلالته قطعية اتفاقا. نحو {والله بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٨٢] و{لله ما في السماوات وما في الأرض} [البقرة: ٢٨٤].

ثم قال (وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وعليه الشيخ الإمام) اي والعموم في الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع لأنها لا غنى للأشخاص عنها فقوله تعالى {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢] أي على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم، وقوله ولا تقربوا الزنا أي لا يقربه كل منكم على أي حال كان وفي

أي زمان ومكان كان، وقوله {فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] أي كل مشرك على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة؛ وعلي هذا القول الشيخ الإمام والد المصنف كالإمام الرازي.

ثم قال (مسألة: كل والذي والتي وأي وما ومتي وأين وحيثما ونحوها للعموم حقيقة، وقيل: للخصوص، وقيل: مشتركة وقيل: بالوقف) اي ومن صيغ العموم كل والذي والتي وأي وما ومتي وأين وحيثما ونحوها، كلها للعموم حقيقة لا مجازا لتبادره إلى الذهن، ومثال كل نحو قوله تعالى {والله بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٨٢]؛ والذي نحو أكرم الذي يأتيك اي لكل آت لك ؛ والتي نحو اكرم التي تأتيك أي لكل آتية لك؛

وأي الشرطية نحو أي زمان سرت سرت معك، والاستفهامية كقوله تعالى: {لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا} [الكهف: ١٢] والموصولة نحو مررت بأيهم قام أي بالذي قام؛ وما الشرطية نحو قوله تعالى: وما تفعلوا من خير يعلمه الله، والاستفهامية نحو قوله تعالى عم يتسائلون، والموصولة نحو قوله تعالى: مما ملكت ايمانكم؛

ومتى للزمان الاستفهامية نحو: متى تجئني أو الشرطية نحو متى جئتني أكرمتك؛ وأين للمكان الشرطية نحو اين كنت آتيك، والاستفهامية نحو أين كنت ؛ وحيثما للمكان الشرطية، نحو حيثما كنت آتك؛ وقوله ونحوها اي كجمع الذي والتي وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة وقد تقدمت وكجميع نحو جميع القوم جاءوا؛

وقيل جميع تلك الحروف للخصوص حقيقة لا مجازا وهو بعيد أي للواحد في المفرد والثلاثة أو الاثنين في الجمع لأنه المتيقن وللعموم مجازا؛ وقيل مشتركة بين العموم والخصوص لأنها تستعمل لكل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة؛ وقيل بالوقف أي لا يدرى أهي حقيقة في العموم أم في الخصوص أم فيهما.

ثم قال (والجمع المعرف باللام أو الإضافة للعموم ما لم يتحقق عهد خلافا لأبي هاشم مطلقا، وإمام الحرمين إذا احتمل معهود) اي والجمع المعرف باللام نحو {قد أفلح المؤمنون} [المؤمنون: ١] أو الإضافة نحو {يوصيكم الله في أولادكم} [النساء: ١١]، فهو للعموم لتبادره إلى الذهن ما لم يتحقق عهد؛ فاذا تحقق عهد نحو لك اولاد فأكرم الاولاد فهو للخصوص.

خلافا لأبي هاشم في نفيه العموم عن الجمع مطلقا اي احتمل فيه معهود او لا يحتمل، فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في: تزوجت النساء، وملكت العبيد لاستحالة تزوج جميع النساء وتملك جميع العبيد ولأن الجنس هو المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في الآيتين؛

و خلافا لإمام الحرمين في نفيه العموم عن الجمع إذا احتمل معهود، فهو عنده باحتمال العهد متردد بينه وبين العموم حتى تقوم قرينة أما إذا تحقق عهد صرف إليه جزما؛ واعلم ان خلاف أبي هاشم والإمام إنما هو في الجمع المعرف دون المضاف.

ثم قال (والمفرد المحلى مثله خلافا للإمام مطلقا، ولإمام الحرمين والغزالي إذا لم يكن واحده بالتاء، زاد الغزالي: أو تميز بالوحدة) اي والمفرد المحلى باللام مثل الجمع المعرف بها في أنه للعموم ما لم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن، نحو {وأحل الله البيع} [البقرة: ٢٧٥] أي كل بيع وخص منه الفاسد كالربا خلافا للإمام الرازي في نفيه العموم عن المفرد مطلقا فهو عنده للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في لبست الثوب وشربت الماء لأنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في {إن الإنسان لفي خسر - إلا الذين آمنوا} [العصر: ٢ - ٣]؛

و خلافا لإمام الحرمين والغزالي في نفيهما العموم عن المفرد إذا لم يكن واحده بالتاء كالماء؛ زاد الغزالي أو تميز واحده بالوحدة كالرجل إذ يقال رجل واحد فهو في ذلك للجنس الصادق بالبعض، نحو شربت الماء ورأيت الرجل؛ ما لم تقم قرينة على العموم نحو الدينار خير من الدرهم أي كل دينار خير من كل درهم.

ثم قال (والنكرة في سياق النفي للعموم وضعا، وقيل لزوما وعليه الشيخ الإمام نصا إن بنيت على الفتح وظاهرا إن لم تبن) اي والنكرة في سياق النفي نحو لا رجل في الدار فهي للعموم وضعا بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة، أي أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من أفراد الكلية بالمطابقة.

وقيل النكرة في سياق النفي للعموم لزوما ومعناه أن عمومها ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الأفراد ضرورة وعليه الشيخ الإمام والد المصنف نصا إن بنيت على الفتح نحو لا رجل في الدار وظاهرا إن لم تبن عليه نحو ما في الدار رجل فيحتمل نفي الواحد فقط.

ثم قال (وقد يعمم اللفظ عرفا كالفحوى :وحرمت عليكم أمهاتكم) اي وقد يعمم اللفظ عرفا لالغة ولا عقلا اي عمومه من طريق العرف كالفحوى نحو {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣] فالمنطوق تحريم التأفيف، والعرف يعمم التحريم على جميع الايذاء المفهوم من تحريم التأفيف كالضرب بعلة الاولى. والمصنف لما ذكر أن دلالة الفحوى على العموم إنما هي بالعرف أردفه بقوله: " {حرمت عليكم أمهاتكم} [النساء: ٢٣] " لأن تحريم الذوات بنحو الاكل ليس بمراد هنا عرفا، فالمراد به تحريم جميع ما يباح من الأجنبيات بالنكاح من أنواع الاستمتاعات وذلك يفهم بالعرف.

ثم قال (اوعقلا كترتيب الحكم على الوصف وكمفهوم المخالفة) اي أو قد يعمم اللفظ عقلا لا لغة ولا عرفا وذلك في شيئين: الاول في ترتيب الحكم على الوصف نحو أكرم العالم أي لأجل علمه فهو مأمور بإكرام كل عالم فيفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد؛ والثاني في مفهوم المخالفة كما في حديث الصحيحين «مطل الغني ظلم» أي بخلاف مطل غيره والأصح أن دلالة مفهوم الموافقة باللفظ.

ثم قال (والخلاف في أنه لا عموم له لفظي وفي أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم.) اي والخلاف في أن المفهوم مطلقا لا عموم له عائد إلى

اللفظ أو التسمية؛ و الخلاف في أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم في مبحث المفهوم.

ثم قال (ومعيار العموم الاستثناء) اي كل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف نحو جاء الرجال إلا زيدا؛ ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر إلا أن تخصص فيعم فيما يتخصص به نحو قام رجال كانوا في دارك إلا زيدا منهم؛ ويصح جاء رجال إلا زيد بالرفع على أن إلا صفة بمعنى غير كما في {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: ٢٢].

ثم قال (والأصح أن الجمع المنكر ليس بعام) اي والأصح أن الجمع المنكر في الإثبات نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لأنه المحقق؛ وقيل إن الجمع المنكر عام لأنه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الأفراد.

ثم قال (وإن أقل مسمى الجمع ثلاثة لا اثنان وأنه يصدق على الواحد مجازا) اي و الأصح أن أقل مسمى الجمع كرجال ومسلمين ثلاثة لا اثنان وهو القول الآخر وأقوى أدلته {إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما} [التحريم: ٤] أي عائشة وحفصة وليس لهما إلا قلبان. وأجيب بأن ذلك ونحوه مجاز لتبادر الزائد على الاثنين

إلى الذهن والداعي إلى المجاز في الآية كراهة تثنيتين في الاضافة بخلاف نحو جاء عبداكما وينبني على الخلاف ما لو أقر أو أوصى بدراهم لزيد والأصح أنه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لإطباق النحاة على أن أقله أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف في جمع القلة وشاع في العرف إطلاق دراهم على ثلاثة كما قال الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر في جمع الكثرة؛ و الأصح أن الجمع يصدق على الواحد مجازا لاستعماله فيه، نحو قول الرجل لامرأته وقد تبرجت لرجل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع في كراهة التبرج له وقيل لا يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع في هذا المثال على بابه لأن من برزت لرجل تبرزت لغيره عادة.

ثم قال (وتعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر وثالثها يعم مطلقا) اي والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم بأن سيق لأحدهما إذا لم يعارضه عام آخر كقوله تعالى: {إن الأبرار لفي نعيم} [الانفطار: ١٣] للمدح وقوله تعالى{والذين يكنزون الذهب والفضة} للذم. ومثال المعارض قوله تعالى: {وأن تجمعوا بين الأختين} مع قوله تعالى {أو ما ملكت أيمانكم} اي يباح الوطء عموما بملك اليمين بشرط عدم الجمع بين الاختين من الاماء. وبهذا رد الأصحاب على داود احتجاجه بالاية الثانية على إباحة الأختين بملك اليمين.

وقيل: ليس بعام نظرا لما قصد به ونسب للشافعي رضي الله عنه، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة في وجوب زكاة الحلي لأن اللفظ لم يقع مقصودا له؛ وثالثها يعم مطلقا كغيره أي عارضه عام أو لا.

ثم قال (وتعميم نحو: لا يستوون ولا أكلت قيل وإن أكلت) اي و الأصح تعميم نحو لا يستوون من قوله تعالى {أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون} [السجدة: ١٨] فانه يقتضي نفي الاستواء من كل وجه حتى يستدل بها على أن الفاسق لا يلي عقد النكاح خلافا للحنفية؛

وقد مثل الأصوليون هذه المسألة بقوله تعالى: و{لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة} [الحشر: ٢٠]فإن أصحابنا تمسكوا بها على أن المسلم لا يقتل بالكافر، لأن نفي الاستواء يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا في شرعية القصاص إذ التقاضي مبني على المساواة.

و الأصح تعميم نحو لا أكلت من قولك والله لا أكلت فهو لنفي جميع المأكولات بنفي جميع أفراد الأكل المتضمن المتعلق بها؛ قيل وكذا تعميم نحو إن أكلت فزوجتي طالق مثلا، فهو للمنع من جميع المأكولات فيصح تخصيص بعضها في المسألتين بالنية ويصدق في إرادته.

ثم قال (لا المقتضى والعطف على العام) اي والاصح لا يعم المقتضي بكسر الضاد وهو ما لا يستقيم من الكلام إلا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد ويكون المقتضي بالكسر مجملا أي لا يكون عاما فيها فتخصص ببعضها بل يفتقر لبيان ويقدر شيء يتضح به فقوله تعالى {حرمت عليكم أمهاتكم} [النساء: ٢٣] معناه حرم عليكم نكاح أمهاتكم ونحوه كاللمس والنظر وغير ذلك؛

وكذا العطف على العام فإنه لا يقتضي العموم في المعطوف على الاصح مثاله حديث أبي داود وغيره«لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده» فذو عهد معطوف على مسلم من عطف الخاص على العام قيل يعني لايقتل ذو عهد بكافر وخص من ذي عهد غير الحربي بالإجماع قلنا لا حاجة إلى ذلك بل يقدر بحربي اي لا يقتل ذو عهد بحربي.

ثم قال (والفعل المثبت، ونحو: كان يجمع في السفر) اي وكذا لا يعم الفعل المثبت بدون كان على الاصح ومثاله قول الراوي: صلى داخل الكعبة، فلا يعم الفرض والنفل ولا يتعين إلا بدليل وهذا مبني على أصلي نحوي، وهو أن الأفعال نكرات والنكرة في سياق الإثبات لا تعم، سميت الافعال نكرات قال السيوطي لأنها موضوعة للخبر، وحقيقة الخبر أن يكون نكرة؛ لأنه الجزء المستفاد، ولو كان الفعل معرفة؛ لم يكن فيه للمخاطب فائدة انتهى في الاشباه والنظائر في النحو؛

وكذا لا يعم نحو كان يجمع في السفر مما اقترن بكان فلا يعم أقسامه وقيل يعمها نحو حديث أنس «أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يجمع بين الصلاتين في السفر» رواه البخاري فلا يعم جمع التقديم والتأخير؛ وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار كما في قوله تعالى في قصة إسماعيل – عليه الصلاة والسلام – {وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة} [مريم: ٥٥] وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف.

ثم قال (ولا المعلق بعلة، لفظا لكن قياسا خلافا لزاعمي ذلك) اي ولا يعم المعلق بعلة كل محل وجدت فيه العلة لفظا، مثاله أن يقول الشارع حرمت الخمر لإسكارها فلا يعم كل مسكر لفظا لكن يعمه قياسا؛ خلافا لزاعمي ذلك أي العموم.

ثم قال (وإن ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم) اي و الأصح أن ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال كما في «قوله – صلى الله عليه وسلم – لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن» رواه الشافعي وغيره أي أمسك أي أربع كانت، فإنه – صلى الله عليه وسلم – لم يستفصل هل تزوجهن معا أو مرتبا فالحكم يعم الحالين ؛ وقيل لا

ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا. وسيأتي تأويل الحنفية أمسك بابتدئ نكاح أربع منهن في المعية واستمر على الأربع الأول في الترتيب.

ثم قال (وأن نحو: يا أيها النبي لا يتناول الأمة إلا بدليل) اي و الأصح أن نحو {يا أيها النبي اتق الله} [الأحزاب: ١] و {يا أيها المزمل} [المزمل: ١] {قم الليل} [المزمل: ٢] لا يتناول الأمة من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به؛ وقيل يتناولهم لأن أمر القدوة أمر لأتباعه معه عرفا كما في أمر السلطان الأمير بفتح بلد أو رد العدو. وأجيب بأن هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك.

ثم قال (ونحو يا أيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل وثالثها التفصيل) اي والأصح أن نحو يا أيها الناس يشمل الرسول – عليه الصلاة والسلام – وإن اقترن بقل كقل يا ايها الناس؛ قيل لا يشمله مطلقا اقترن بقل او لم يقترن لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره؛ وثالثها التفصيل إن اقترن بقل فلا يشمله لظهوره في التبليغ وإلا فيشمله.

ثم قال (وأنه يعم العبد والكافر ويتناول الموجودين دون من بعدهم) اي و الأصح أنه أي نحو يا أيها الناس يعم العبد وقيل لا يعمه لصرف منافعه إلى سيده

شرعا قلنا في غير أوقات ضيق العبادات؛ وانه يعم الكافر وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع؛ ويتناول الموجودين وقت وروده دون من بعدهم وقيل يتناولهم أيضا لمساواتهم للموجودين في حكمه إجماعا قلنا بدليل آخر وهو مستند الإجماع لا من هذا النص والظاهر أن هذا من قبيل الخطاب قبل دخول الوقت.

ثم قال (وإن من الشرطية تتناول الإناث) اي و الأصح أن من الشرطية تتناول الإناث وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة في بيت أجنبي جاز رميها على الأصح لحديث مسلم «من تطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقئوا عينه» وقيل لا يجوز لأن من لا تتناول المرأة.

ثم قال (وأن جمع المذكر السالم لا يدخل فيه النساء ظاهرا) اي و الأصح أن جمع المذكر السالم كالمسلمين لا يدخل فيه النساء ظاهرا وإنما يدخلن بقرينة تغليبا للذكور وقيل يدخلن فيه ظاهرا لأنه لما كثر في الشرع مشاركتهن للذكور في الأحكام لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الأحكام عليهم. وأما ما ألحق بالجمع فمنه ما يشملها قطعا كعشرين ومنه ما يختص به الإناث قطعا كأرضين وسنين.

ثم قال (وإن خطاب الواحد لا يتعداه وقيل: يعم عادة) اي و الأصح أن خطاب الواحد بحكم في مسألة لا يتعداه إلى غيره وقيل يعم غيره عادة لجريان عادة

الناس بخطاب الواحد وإرادة الجمع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج إلى القرينة. وإن اقترن بما يخص ذلك الواحد كحديث أبي بردة في العناق في الصحيحين «يجزيك ولن يجزئ عن أحد بعدك» فلا يعم اتفاقا.

ثم قال (وإن خطاب القرآن والحديث بـ {يا أهل الكتاب} لا يشمل الأمة) اي و الأصح أن خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب ، نحو قوله تعالى {يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم} [النساء: ١٧١] لا يشمل الأمة وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه.

ثم قال (وأن المخاطب داخل في خطابه إن كان خبرا لا أمرا) اي و الأصح أن المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم خطابه إن كان خبرا ، نحو {والله بكل شيء عليم} [البقرة: ٢٨٢] وهو سبحانه وتعالى عالم بذاته وصفاته؛ لا أمرا اي الأصح أن المخاطب بكسر الطاء غير داخل في عموم خطابه إن كان امرا كقول السيد لعبده وقد أحسن إليه من أحسن إليك فأكرمه لبعد أن يريد الآمر نفسه، بخلاف المخبر؛ وقيل يدخل مطلقا نظرا لظاهر اللفظ؛ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد أن يريد المخاطب نفسه إلا بقرينة.

ثم قال (وإن نحو: {خذ من أموالهم صدقة} تقتضي الأخذ من كل نوع وتوقف الآمدي) اي و الأصح أن نحو {خذ من أموالهم} [التوبة: ١٠٣] يقتضي الأخذ من كل نوع وقيل لا بل يمتثل بالأخذ من نوع واحد وتوقف الآمدي عن ترجيح واحد من القولين. وما صححه المصنف نص عليه الشافعي رضي الله عنه في الرسالة والبويطي، ونقله ابن برهان وغيره عن الأكثرين، وكذلك ابن الحاجب ثم اختار خلافه، وأنه يكفي أخذ صدقة واحدة من جملة الأموال.

تم الجزء الاول من كتاب روضة الجامع في شرح جمع الجوامع في عصر يوم الخميس الثالث والعشرين من شهر رجب سنة الف واربعمائة وست واربعين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام والحمد لله رب العالمين.

باب التخصيص

ثم قال (التخصيص: قصر العام على بعض أفراده) اي التخصيص قصر العام على بعض أفراده بأن لا يراد منه البعض الآخر مثل قوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، فقد أورد الله تخصيص ذلك بقوله: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ، فهنا قد خصص الشارع المطلقة الحامل، وجعل عدتها

وضع الحمل، فلم يبق لفظ العموم - وهو المطلقات – على عمومه، بل قصره على بعض أفراده.

ثم قال (والقابل له حكم ثبت لمتعدد) اي والقابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا أو معنى كالمفهوم، فالمتعدد لفظا، نحو {فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] وخص منه الذمي ونحوه، ومعنى كمفهوم {فلا تقل لهما أف} [الإسراء: ٢٣] من سائر أنواع الإيذاء وخص منه حبس الوالد بدين الولد فإنه جائز على ما صححه الغزالي وغيره ولا يكون الولد الذي يطلب ذلك عاقا.

ثم قال (والحق جوازه إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعا، وإلى أقل الجمع إن كان وقيل مطلقا وشذ المنع مطلقا، وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور، وقيل إلا أن يبقى قريب من مدلوله) اي والحق جواز تخصيص العام إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعا اي نصا في الجمع كمن فانه من لفظ العام وليس نصا في الجمع فيجوز تخصيصه الى واحد، وكالمفرد المحلى بالألف واللام نحو الانسان ؛

والحق ايضا جواز التخصيص إلى أقل الجمع ثلاثة أو اثنين إن كان لفظ العام جمعا كالمسلمين والمسلمات؛ وقيل يجوز إلى واحد مطلقا أي سواء كان العام جمعا أو لا كقوله تعالى: {الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم} فإن المراد

بالناس الاول نعيم بن مسعود الأشجعي الصحابي، وكقوله : أم يحسدون الناس يعني محمدا صلى الله عليه وسلم .

وشذ المنع إلى واحد مطلقا بأن لا يجوز التخصيص إلا إلى أقل الجمع مطلقا؛ وقيل بالمنع في جواز التخصيص الى واحد إلا أن يبقى غير محصور فيجوز حينئذ نحو اكلت الرمان اي رمانة واحدة؛ وقيل إلا أن يبقى قريب من مدلوله أي العام قبل التخصيص فيجوز حينئذ نحو له علي مائة إلا واحدا فإن الباقي بعد التخصيص قريب من مدلول العام فإن التسعة والتسعين قريبة من المائة.

ثم قال (والعام المخصوص مراد عمومه تناولا لا حكما، والمراد به الخصوص ليس مرادا بل كلي استعمل في جزئي ومن ثم كان مجازا قطعا) اي والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما لأن بعض الأفراد لا يشمله الحكم نظرا للمخصص نحو جاء القوم الا زيدا فعموم القوم مراد في التناول لا في الحكم لان بعض افراده وهو زيد لا يشمله الحكم.

و العام المراد به الخصوص ليس عمومه مرادا لا حكما ولا تناولا بل هو كلي استعمل في جزئي أي فرد منها نحو قوله تعالى {أم يحسدون الناس} فالناس عام

مراد به خصوص وهو النبي صلى الله عليه وسلم، فعمومه وهو الناس ليس مرادا في الحكم ولا في التناول ومن ثم كان مجازا قطعا.

ثم قال (والأول الأشبه حقيقة وفاقا للشيخ الإمام والفقهاء، وقال الرازي: إن كان الباقي غير منحصر وقوم إن خص بما لا يستقل وإمام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه والأكثر مجازا مطلقا، وقيل: إن استثنى منه وقيل إن خص بغير لفظ) اي والأول أي العام المخصوص الأشبه أنه حقيقة في البعض الباقي بعد التخصيص وفاقا للشيخ الإمام والد المصنف والفقهاء الحنابلة وكثير من الحنفية وأكثر الشافعية لأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا.

وقال أبو بكر الرازي من الحنفية العام المخصوص حقيقة إن كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصة العموم نحو جاء القوم الا زيدا، وإلا اي وان انحصر فمجاز نحو جاء العشرة الا التسعة فالعشرة هنا مجاز عن الواحد ؛

وقوم قالوا العام المخصوص حقيقة إن خص بما لا يستقل كصفة لان الصفة لا تستقل بنفسها نحو اكرم السادة الصحيح نسبهم فهو عام في الصحيح نسبهم من السادة؛ أو كشرط نحو اعط السائلين ان جاؤا فهو عام في افراد السائلين

الجائين؛ أو كاستثناء نحو جاء القوم الا زيدا فهو عام في افراد القوم المغايرين لزيد. فالعموم في ما سبق بالنظر إلى مالا يستقل بنفسه فقط وهو صفة وشرط واستثناء فالعام المخصوص حقيقة؛

و العام المخصوص عند إمام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين: تناوله والاقتصار عليه، تناوله مجرور بدل من اعتبارين أي هو باعتبار تناول البعض حقيقة، وباعتبار الاقتصار عليه مجاز نحو اكرم السادة الصحيح نسبهم فالسادة باعتبار تناوله الصحيح حقيقة، وباعتبار الاقتصار علي الصحيح مجاز ؛ وعند الأكثر هو مجاز مطلقا اي باعتبار التناول او الاقتصار لاستعماله في بعض ما وضع له أولا.

وقيل هو مجاز إن استثني منه نحو جاء القوم الا زيدا فالقوم مجاز لانه قد خرج منه زيد الذي هو منه؛ وقيل هو مجاز إن خص بغير لفظ كالعقل نحو اكلت الرمان فالعقل يخصه بانه لا يمكن ان يأكل جميع الرمان.

ثم قال (والمخصص قال الأكثر حجة، وقيل إن خص بمعين، وقيل بمتصل، وقيل إن أنبأ عنه العموم، وقيل في أقل الجمع، وقيل غير حجة مطلقا) اي و العام المخصص بفتح الصاد الاولى اي العام الباقي بعد التخصيص قال الأكثر حجة مطلقا لاستدلال الصحابة به من غير نكير وقيل إن خص بمعين نحو أن يقال

{فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] إلا أهل الذمة، بخلاف المبهم، نحو إلا بعضهم فلا حجة في الباقي إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ونقل ابن برهان وغيره أنه حجة؛

وقيل المخصص حجة إن خص بمخصص متصل وهو الذي يتصل بالعام في اللفظ وهو خمسة الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض لما تقدم في أنه حينئذ حقيقة نحو اكرم السادة الصحيح نسبهم، بخلاف المنفصل وهو الذي لم يتصل باللفظ العام كآية اخرى وحديث آخر وكالحس والعقل كقوله تعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، الذي خصص بقوله: وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن، فهو مجمل فلا يكون حجة لانه يجوز أن يكون قد خص بغير تلك الآية المذكورة فيشك في الباقي؛

وقيل المخصص حجة في الباقي إن أنبأ عنه العموم نحو {فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] فإنه ينبئ عن الحربي لتبادر الذهن إليه كالذمي المخرج، بخلاف ما لا ينبئ عنه العموم نحو {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} [المائدة: ٣٨] فإنه لا ينبئ عن السارق لقدر ربع دينار فصاعدا عن حرز مثله كما لا ينبئ عن السارق لغير ذلك المخرج إذ لا يعرف خصوص هذا التفصيل إلا من الشارع فالباقي في نحو ذلك يشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر؛

وقيل المخصص حجة في أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لأنه المتيقن وما عداه مشكوك فيه لاحتمال أن يكون قد خص، وهذا مبني على قول قد تقدم انه لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع مطلقا؛

وقيل المخصص غير حجة مطلقا لأنه لاحتمال أن يكون قد خص بغير ما ظهر يشك فيما يراد منه فلا يتبين إلا بقرينة قال المصنف والخلاف إن لم نقل إنه حقيقة فإن قلنا ذلك احتج به جزما.

ثم قال (ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج) اي ويتمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص اتفاقا لأن الأصل عدم المخصص ولأن احتمال الخصوص مرجوح كما قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ؛ كذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ومن تبعه في قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص.

ثم قال (ثم يكفي في البحث الظن خلافا للقاضي) اي ثم يكفي في البحث على قول ابن سريج الظن بأن لا مخصص خلافا للقاضي أبي بكر الباقلاني في قوله لا بد من القطع قال ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة من غير أن

يذكر أحد منهم مخصصا. وحكى الغزالي قولا ثالثا: أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع، بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانتفائه.

ثم قال (المخصص قسمان: الأول المتصل وهو خمسة أشياء الأول الاستثناء وهو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها من متكلم واحد وقيل مطلقا) اي المخصص أي المفيد للتخصيص قسمان: الأول المتصل أي ما يتصل العام وهو خمسة أحدها الاستثناء وهو الإخراج من متعدد بإلا أو إحدى أخواتها نحو جاء القوم خلا زيد وعدا زيد وسوى زيد من متكلم واحد، وقيل مطلقا اي من متكلم واحد او اثنين، فقول القائل خلا زيد عقب قول غيره جاء القوم فاستثناء على الثاني ولغو على الأول. ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم إلا أهل الذمة عقب نزول قوله تعالى {فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] كان استثناء قطعا لأنه مبلغ عن الله وإن لم يكن قرآنا.

ثم قال (ويجب اتصاله عادة وعن ابن عباس إلى شهر، وقيل: سنة وقيل: أبدا، وعن سعيد بن جبير أربعة أشهر، وعطاء والحسين في المجلس ومجاهد سنتين، وقيل ما لم يأخذ في كلام آخر، وقيل بشرط أن ينوي في الكلام، وقيل يجوز في كلام الله فقط) اي ويجب اتصال الاستثناء عادة فلا يضر انفصاله بتنفس أو سعال؛ وعن ابن عباس يجوز انفصاله إلى شهر وقيل سنة وقيل أبدا روايات عنه؛

وعن سعيد بن جبير يجوز انفصال الاستثناء إلى أربعة أشهر؛ وعن عطاء والحسن يجوز انفصاله في المجلس؛ و عن مجاهد يجوز انفصاله إلى سنتين وقيل يجوز انفصالهما ما لم يأخذ في كلام آخر ؛وقيل يجوز انفصاله بشرط أن ينوى في خلال الكلام فلو لم تعرض له نية الاستثناء إلا بعد فراغ المستثنى منه لم يعتد به ثم قيل يعتبر وجود النية في أول الكلام وقيل يكتفى بوجودها قبل فراغه وهذا هو الصحيح.

وقيل يجوز انفصال الاستثناء في كلام الله فقط لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء فهو مراد له أولا بخلاف غيره وقد ذكر المفسرون أن قوله تعالى {غير أولي الضرر} [النساء: ٩٥] نزل بعد: لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم "، استثناء من قوله: " لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون " ثم رتب غير أولي الضرر في ترتيب المصحف في خلال الاية.

ثم قال (أما المنقطع فثالثها متواطئ والرابع مشترك والخامس الوقف) اي أما الاستثناء المنقطع بأن لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق نحو ما في الدار أحد إلا الحمار فقد اختلف فيه: أهو استثناء حقيقة أو مجازا، والأكثرون على أنه استثناء مجازا نحو قول القائل له على الف درهم الا ثوبا أي الا قيمة ثوب فمجاز بالاضمار؛ والثاني: أنه استثناء حقيقة؛ لأن الأصل في الإطلاق

الحقيقة. وثالث الاقوال أنه متواطئ أي أن إطلاقه موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع.

والرابع الاستثناء المنقطع مشترك بين المتصل والمنقطع أي أنه موضوع لكل منهما فإنه ليس بينهما قدر مشترك فإن المتصل إخراج بخلاف المنفصل؛ والخامس الوقف أي لا يدرى أهو حقيقة فيهما أم في أحدهما أم في القدر المشترك بينهما.

ثم قال (والأصح وفاقا لابن الحاجب: أن المراد بعشرة في قولك: عشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة ثم أسند إلى الباقي تقديرا وإن كان قبله ذكرا. وقال الأكثر: المراد سبعة، و إلا قرينة، وقال القاضي: عشر إلا ثلاثة، بإزاء اسمين مفرد ومركب) اي والأصح وفاقا لابن الحاجب أن المراد بعشرة في قولك مثلا لزيد علي عشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد أي الآحاد جميعها ثم أخرجت ثلاثة بقوله إلا ثلاثة ثم أسند إلى الباقي وهو سبعة تقديرا، وإن كان الإسناد كائنا قبل إخراج الثلاثة ذكرا، فكأنه قال له علي الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة، وليس في ذلك إلا الإثبات ولا نفي أصلا فلا تناقض لأن الخبر أسند لفظا إلى عشرة ومعنى إلى سبعة فالثلاثة مثبتة لفظا منفية حكما ولا يكون هناك تناقض إلا لو كانت الثلاثة منفية لفظا وحكما أو مثبتة لفظا وحكما ؛

وقال الأكثر المراد بعشرة سبعة، و"إلا ثلاثة" قرينة لذلك بينت إرادة الجزء باسم الكل مجازا؛ وقال القاضي أبو بكر الباقلاني المراد بعشرة بإزاء اسمين: مفرد وهو سبعة ومركب وهو "عشرة إلا ثلاثة" ولا نفي أيضا على القولين فلا تناقض، ووجه تصحيح الأول وهو المراد بعشرة العشرة أن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء إخراج بخلافهما.

ثم قال (ولا يجوز المستغرق خلافا لشذوذ) اي ولا يجوز استثناء المستغرق بأن يستغرق المستثنى المستثنى منه أي لا أثر له في الحكم نحو اقتلوا المشركين إلا المشركين، ومنه لو قال له علي عشرة إلا عشرة لزمه عشرة ؛ خلافا لشذوذ أشار بذلك إلى ما نقله القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا أنه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الإجماع على امتناع المستغرق كالإمام الرازي والآمدي.

ثم قال (وقيل: لا الأكثر ولا المساوي: وقيل: إن كان العدد صريحا) اي وقيل لا يجوز استثناء الأكثر من الباقي، نحو له علي عشرة إلا ستة فلا يجوز، بخلاف المساوي من الباقي نحو له علي عشرة الا خمسة وبخلاف الأقل من الباقي نحو له علي عشرة الا اربعة؛ وقيل لا يجوز استثناء الأكثر ولا المساوي من الباقي بخلاف

الأقل؛ وقيل لا يجوز استثناء الأكثر إن كان العدد في المستثنى والمستثنى منه صريحا نحو ما تقدم بخلاف غير الصريح، نحو خذ الدراهم إلا الزيوف.

ثم قال (وقيل: لا يستثنى من العدد عقد صحيح، وقيل لا مطلقا) اي وقيل لا يستثنى من العدد عقد صحيح نحو له مائة إلا عشرة بخلاف إلا تسعة، فالمراد بعقد صحيح عقود كل مرتبة من مراتب الأعداد كالآحاد والعشرات بالنسبة إلى المرتبة المفروضة، فلا يقال له علي عشرة إلا واحدا لان العشرة والواحد عقد صحيح للآحاد، ولا مائة إلا عشرة لانهما عقد صحيح للعشرات، ولا ألف إلا مائة لانهما عقد صحيح للمئات، ويقال علي عشرة إلا نصفا ومائة إلا تسعة، وألف إلا تسعين ، ومنه قوله تعالى {فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما} [العنكبوت: ١٤]؛

وقيل لا يستثنى من العدد مطلقا اي عقدا صحيحا كان او كسرا، وقوله تعالى {فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما} [العنكبوت: ١٤] أي زمنا طويلا كما تقول لمن يستعجلك اصبر ألف سنة، وكل قائل بحسب استقرائه وفهمه ؛ والأصح جواز استثناء الأكثر من الباقي مطلقا وعليه معظم الفقهاء إذ قالوا لو قال له علي عشرة إلا تسعة لزمه واحد.

ثم قال (والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافا لأبي حنيفة) اي والاستثناء من النفي إثبات نحو ما قام أحد إلا زيدا يدل على إثبات القيام لزيد وبالعكس اي الاستثناء من الاثبات نفي نحو قام القوم إلا زيدا يدل على نفي القيام لزيد خلافا لأبي حنيفة فيهما وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه أي لا حكم إذ القاعدة أن ما خرج من شيء دخل في نقيضه، وجعل إثبات الالوهية في كلمة التوحيد بعرف الشرع وفي الكلام المفرغ نحو ما قام إلا زيد بالعرف العام.

ثم قال (والمتعددة إن تعاطفت فللأول وإلا فكل لما يليه ما لم يستغرقه) اي و الاستثناءات المتعددة إن تعاطفت نحو له علي عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين فهي عائدة للأول فيلزمه واحد فقط؛

والا أي وإن لم تتعاطف نحو له علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة فكل منها عائد لما يليه ما لم يستغرقه فيلزمه ستة لأن الثلاثة تخرج من الأربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة يبقى أربعة يخرج من العشرة تبقى ستة؛

فإن استغرق كل ما يليه بطل الكل نحو له علي عشرة إلا عشرة إلا إحدى عشر؛ وإن استغرق غير الأول نحو له علي عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط؛ وإن استغرق الأول نحو له علي عشرة إلا

عشرة إلا أربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الأول والثاني تبعا، وقيل أربعة اعتبارا لاستثناء الثاني من الأول وقيل ستة اعتبارا للثاني دون الأول.

ثم قال (والوارد بعد جمل متعاطفة للكل؛ وقيل إن سبق الكل لغرض؛ وقيل إن عطف بالواو؛ وقال أبو حنيفة والإمام للأخيرة؛ وقيل: مشترك؛ وقيل بالوقف) اي والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة نحو حبست داري على أعمامي ووقفت بستاني على أخوالي وسبلت سقايتي لجيراني إلا أن يسافروا عائد للكل حيث صلح له لأنه الظاهر مطلقا؛ وقيل إن سيق الكل لغرض واحد عاد للكل كالمثال السابق، والا عاد للاخيرة فقط نحو أكرم العلماء واحبس ديارك على أقاربك وأعتق عبيدك إلا الفسقة منهم؛

وقيل إن عطف بالواو عاد للكل، بخلاف الفاء وثم مثلا فللأخيرة وعلى هذا الآمدي حيث فرض المسألة في العطف بالواو؛ وقال أبو حنيفة والإمام الرازي للأخيرة فقط لأنه المتيقن؛ وقيل مشترك بين عوده للكل وعوده للأخيرة لاستعماله في كل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة؛

وقيل بالوقف أي لا يدرى ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على الأخيرين بالقرينة وحيث وجدت انتفى الخلاف كما في قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله إلها

آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ۝ ومن يفعل ذلك يلق أثاما (٦٨) يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا (٦٩) إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا الاية[الفرقان: ٧٠] فإنه عائد إلى جميع ما تقدمه قال السهيلي بلا خلاف؛ وقوله تعالي: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ۝ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ۝ الاية[النساء: ٩٢] فإنه عائد إلى الأخيرة أي الدية دون الكفارة قطعا.

ثم قال (والوارد بعد مفردات أولى بالكل أما القران بين الجملتين لفظا فلا يقتضي التسوية في غير المذكور حكما، خلافا لأبي يوسف والمزني) اي و الاستثناء الوارد بعد مفردات نحو تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إلا الفسقة منهم أولى بالكل أي بعوده للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفردات؛

أما القران اي الوصل عند اهل المعاني بين الجملتين لفظا بأن تعطف إحداهما على الأخرى فلا يقتضي التسوية بينهما في غير المذكور حكما كقوله تعالى: {كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده} فالحكم المذكور الامر هما فيه سواء، وغير المذكور اباحة الاكل ووجوب الزكاة فلا سواء، خلافا لأبي يوسف من الحنفية والمزني فعندهما القران يقتضي التسوية في غير المذكور مثاله حديث أبي داود «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة» فالحكم المذكور النهي فيهما،

وغير المذكور فالبول فيه ينجسه قال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما ووافقه أصحابه في الحكم لدليل غير القران وخالفه المزني فيه لما ترجح على القران في أن الماء المستعمل في الحديث طاهر لا نجس ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية.

ثم قال (الثاني: الشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) اي الثاني من المخصصات المتصلة الشرط اي صيغته وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته اي لذات الشرط؛ وخرج بقوله ما يلزم من عدمه العدم المانع فإنه لا يلزم من عدمه شيء، وخرج بقوله ولا يلزم من وجوده وجود السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود، وخرج بقوله ولا عدم المانع فيلزم من وجوده العدم؛

وخرج بقوله لذاته مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود كمقارنة الحول للنصاب فالحول شرط لوجوب الزكاة والنصاب سبب له، وخرج به ايضا مقارنة الشرط للمانع كمقارنة الحول للدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم، فلزوم الوجود والعدم في ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط.

ثم الشرط عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة للصلاة، وعادي كنصب السلم لصعود السطح، ولغوي وهو المخصص كما في أكرم بني تميم إن جاءوا أي الجائين منهم.

ثم قال (وهو كالاستثناء اتصالا، وأولى بالعود إلى الكل على الأصح) اي وهو أي الشرط المخصص كالاستثناء اتصالا ففي وجوب اتصاله الخلاف المتقدم في الاستثناء؛ وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا. وهو أولى من الاستثناء بالعود إلى الكل نحو أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة واخلع على مضر إن جاءوك فالشرط عائد الى الجميع على الأصح؛ وقيل يعود إلى الكل اتفاقا. وفرق بين الاستثناء والشرط، بأن الشرط له صدر الكلام وهو مقدم تقديرا لكن نقل في المحصول أن الشرط يختص بالجملة الأخيرة، فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر اختص بالثانية ثم قال: والمختار الوقف كما في الاستثناء.

ثم قال (ويجوز إخراج الأكثر به وفاقا) اي ويجوز إخراج الأكثر بالشرط وفاقا نحو أكرم بني تميم إن كانوا علماء، ويكون جهالهم أكثر بخلاف الاستثناء ففي إخراج الأكثر به خلاف تقدم.

ثم قال (الثالث: الصفة كالاستثناء في العود ولو تقدمت، أما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته) اي الثالث من المخصصات المتصلة الصفة نحو أكرم بني تميم الفقهاء، والصفة كالاستثناء في العود فتعود إلى كل المتعدد على الأصح ولو تقدمت نحو وقفت على أولادي وأولادهم المحتاجين، فيعود الوصف إلى الأول مع أولادهم، ونحو وقفت على محتاجي أولادي وأولادهم فيعود الوصف إلى أولاد الأولاد مع الأولاد وقيل: لا.

أما الصفة المتوسطة نحو وقفت على أولادي المحتاجين وأولادهم فالمختار اختصاصها بما وليته ويحتمل أن يقال: تعود إلى ما وليها أيضا.

ثم قال (الرابع: الغاية كالاستثناء في العود، والمراد غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل {حتى يعطوا الجزية} أما مثل {حتى مطلع الفجر} فلتحقيق العموم وكذا قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر) اي الرابع من المخصصات المتصلة الغاية نحو تنح عن باعلوي الى ان يدعوا انهم ليسوا من ذرية النبي خرج حال ادعائهم فلا يتنحون فيه، وهي كالاستثناء في العود فتعود إلى كل ما تقدمها على الأصح نحو أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة وتعطف على مضر إلى أن يرحلوا.

والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت ومثل قوله تعالى { قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون } [التوبة: ٢٩] فإنها لو لم تأت الغاية لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا؛ وأما مثل قوله تعالى {سلام هي حتى مطلع الفجر} [القدر: ٥] فلتحقيق العموم فيما قبلها كعموم الليلة لأجزائها في الآية لا للتخصيص لانه من غاية لم يشملها عموم ما قبلها فإن طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله؛

وكذا قولهم قطعت أصابعه من خنصر اليمنى إلى بنصر اليسرى فإن الغاية فيه لتحقيق العموم أي قطعت أصابعه جميعها بأن قطع ما عدا المذكورين بين قطعيهما.

ثم قال (الخامس: بدل البعض من الكل، ولم يذكره الأكثرون، وصوبهم الشيخ الإمام) اي الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض من الكل كما ذكره ابن الحاجب نحو أكرم الناس العلماء ولم يذكره الأكثرون، وصوبهم الشيخ الإمام والد المصنف؛ لأن البدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه ولا تخصيص به. ألا ترى أن قوله تعالى: {ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا} تقديره: لله حج البيت على من استطاع إليه سبيلا وأيضا لو لم يكن البدل مستغنى به في التقدير لم

يكن لتسميته بدلا معنى، لأن حق البدل ألا يجتمع مع المبدل منه فإذا اجتمعا فلا أقل من تقدير عدم اجتماعهما وفاء بمقتضى التسوية، وأيضا فلأن كلامنا في العام المخصوص لا في العام المراد به الخصوص.

ثم قال (القسم الثاني: المنفصل، يجوز التخصيص بالحس والعقل خلافا لشذوذ ومنع الشافعي تسميته تخصيصا وهو لفظي) اي القسم الثاني من المخصص المنفصل أي ما يستقل بنفسه من لفظ أو غيره، وبدأ المصنف بغير لفظ وهو الحس والعقل لقلته قال يجوز التخصيص بالحس كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد {تدمر كل شيء} [الأحقاف: ٢٥] أي تهلكه فإنا ندرك بالحس أي المشاهدة ما لا تدمير فيه كالسماء؛

ويجوز التخصيص بالعقل كما في قوله تعالى {الله خالق كل شيء} [الزمر: ٦٢] فإنا ندرك بالعقل ضرورة أنه تعالى ليس خالقا لنفسه؛ خلافا لشذوذ من الناس في منعهم التخصيص بالعقل قائلين إن ما نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام، لأنه لا تصح إرادته؛

ومنع الشافعي رضي الله عنه تسميته تخصيصا نظرا إلى أن ما تخصص بالعقل لا تصح إرادته بالحكم، والخلاف بين الشافعي وبين من جوز التخصيص بالعقل

لفظي أي عائد إلى اللفظ، والتسمية للاتفاق على الرجوع إلى العقل فيما نفى عنه حكم العام وهل يسمى نفي العقل لذلك تخصيصا فعندنا نعم، وعندهم لا ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس.

ثم قال (والأصح جواز تخصيص الكتاب به، والسنة بها وبالكتاب والكتاب بالمتواتر) اي والأصح جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] فوض البيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والتخصيص بيان فلا يحصل إلا بقوله. وعندنا وقوع تخصيص الكتاب بالكتاب كتخصيص قوله تعالى {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} [البقرة: ٢٢٨] الشامل لأولات الأحمال بقوله تعالى {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن} [الطلاق: ٤] فإن قال المانع يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا: الأصل عدمه، وبيان الرسول صلى الله عليه وسلم يصدق بالبيان بما نزل عليه من القرآن، وقد قال تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء} [النحل: ٨٩]؛

والأصح ايضا جواز تخصيص السنة بالسنة، وقيل لا لقوله تعالى {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] فقصر بيان النبي صلى الله عليه وسلم على القرآن. وعندنا وقوع تخصيص السنة بالسنة كتخصيص حديث

الصحيحين «فيما سقت السماء العشر» بحديثهما «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»؛

والأصح ايضا جواز تخصيص السنة بالكتاب، وقيل لا لقوله تعالى {لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا: لا مانع من ذلك؛ لأنهما من عند الله قال تعالى: {وما ينطق عن الهوى} [النجم: ٣] ، ويدل على الجواز قوله تعالى {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء} [النحل: ٨٩] وذلك كتخصيص حديث الصحيحين: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، بقوله تعالى: {وإن كنتم مرضى} إلى قوله {فلم تجدوا ماء فتيمموا} وإن وردت السنة بالتيمم أيضا بعد نزول الآية.

والأصح ايضا جواز تخصيص الكتاب بالمتواترة قال الآمدي: لا أعلم فيه خلافا وصرح الهندي فيه بالإجماع ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية.

ثم قال (وكذا بخبر الواحد عند الجمهور، وثالثها: إن خص بقاطع وعندي عكسه، وقال الكرخي: بمنفصل، وتوقف القاضي) اي وكذا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور مطلقا اي أخص بقاطع ام لا؛ وقيل لا يجوز مطلقا، وإلا لترك القطعي بالظني،؛ وثالثها قال ابن أبان يجوز إن خص بقاطع؛

وقوله وعندي عكسه أي لو سلم كلام ابن أبان لكان الأولى العكس اي ينبغي أن يقال يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إن خص بظني؛ لأن المخرج بالقطعي لما لم تصح إرادته كان العام لم يتناوله فيلحق بما لم يخص.

وقال الكرخي يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد إن خص بمنفصل قطعي أو ظني لضعف دلالته حينئذ بخلاف ما لم يخص أو خص بمتصل.

وتوقف القاضي أبو بكر الباقلاني عن القول بالجواز وعدمه قيل: بمعنى لا أدري، وقيل: بمعنى أنه يقع التعارض في ذلك القدر الذي دل العموم على إثباته والخصوص على نفيه، فتوقف عن العمل وهذا ظاهر كلام القاضي في التقريب.

قال الزركشي: ذكر ابن السمعاني أن الخلاف في أخبار الآحاد التي لا تجمع الأمة على العمل بها، أما ما أجمعوا عليه، كقوله: «لا ميراث لقاتل، ولا وصية لوارث» وكنهيه عن الجمع، فيجوز تخصيص العموم به قطعا، ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر لانعقاد الإجماع على حكمها، ولا يضير عدم انعقاده على روايتها انتهى في البحر المحيط. ويمكن أن يقال: إن المخصص في الحقيقة إنما هو الإجماع، وكلامنا في خبر الواحد إذا احتف بالقرائن أفاد العلم كالمتواتر، وعلى ذلك ينبغي أن لا يجري فيه الخلاف.

ثم قال (وبالقياس، خلافا للإمام مطلقا، والجبائي إن كان خفيا، ولابن أبان إن لم يخص مطلقا، ولقوم إن لم يكن أصله مخصصا من العموم، وللكرخي إن لم يخص بمنفصل، وتوقف امام الحرمين) اي و يجوز التخصيص لكتاب أو سنة بالقياس المستند إلى نص خاص ولو كان خبر واحد، فقد خص من قوله تعالى {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} [النور: ٢] الأمة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى {فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب} [النساء: ٢٥] وقد خص العبد بالقياس على الأمة النصف أيضا.؛

خلافا للإمام الرازي في منعه ذلك مطلقا بعد أن جوزه، حذرا من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة؛ وخلافا للجبائي أبي علي في منعه تخصيص الكتاب او السنة بالقياس إن كان القياس خفيا لضعفه بخلاف الجلي وسيأتيان، ؛ وخلافا لابن أبان في منعه ذلك إن لم يخص الكتاب او السنة مطلقا بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالته حينئذ، وقد أطلق الجواز هنا، وقيده في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لأن القياس عنده أقوى من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها؛

و خلافا لقوم في منعهم إن لم يكن أصل القياس وهو المقيس عليه مخصصا بفتح الصاد أي مخرجا من العموم بنص، وذلك بأن لم يخص. وخلافا للكرخي في

منعه إن لم يخص بمنفصل بأن لم يخص أو خص بمتصل بخلاف المنفصل لضعف دلالة العام حينئذ؛ وتوقف إمام الحرمين عن القول بالجواز وعدمه.

ثم قال (وبالفحوى وكذا دليل الخطاب في الأرجح) اي و يجوز التخصيص بفحوى الخطاب أي مفهوم الموافقة وإن قلنا: الدلالة عليه قياسية بأن يقال: من أساء إليك فعاقبه، ثم يقال: إن أساء لك زيد فلا تقل له أف، ويستفاد من عطف المصنف هذه المسألة على ما سبق أن الفحوى ليست من باب القياس لكنه في باب المفهوم، نقل عن الشافعي رضي الله عنه، أنها قياسية، وقيل: لفظية.

كذا يجوز التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة في الأرجح وقيل لا، لأن دلالة العام بالمنطوق مقدمة على المفهوم، ويجاب بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره «الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه» بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» اي اذا لم يبلغهما فينجسه شيئ وان لم يغلب على ريحه وطعمه ولونه.

ثم قال (وبفعله عليه السلام وتقريره في الأصح) اي ويجوز التخصيص بفعله عليه الصلاة والسلام وتقريره في الأصح كما لو قال: الوصال حرام على كل

مسلم ثم فعله أو أقر من فعله وقيل: لا يخصصان بل ينسخان حكم العام؛ لأن الأصل تساوي الناس في الحكم. وأجيب بأن التخصيص أولى من النسخ لما فيه من إعمال الدليلين. قال العلامة البرماوي محل كونه تخصيصا إذا كان العموم شاملا له وللأمة بتحريم شيء مثلا ثم يفعل الفعل المنهي عنه، وهو مما لا يجب اتباعه فيه إما لكونه من خصائصه أو غير ذلك ولهذا حمل الشافعي «تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو عليه الصلاة والسلام محرم» على أنه كان من خصائصه.

ثم قال (وإن عطف العام على الخاص لايخصص؛ ورجوع الضمير إلى البعض، ومذهب الراوي ولو صحابيا) اي والأصح أن عطف العام على الخاص وعكسه المشهور لا يخصص العام كقوله تعالى: واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن ۝ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ۝ ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا [الطلاق:٤] فقوله وأولات الاحمال عام للمطلقات وللمتوفى عنهن وهو معطوف على قوله واللائي يئسن ولايخصصه؛

و الأصح أن رجوع الضمير الى بعض العام لا يخصصه أي يقصره على ذلك البعض حذرا من مخالفة الضمير لمرجعه. كقوله تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} ثم قوله تعالى: {وبعولتهن أحق بردهن في ذلك} فضمير

بعولتهن يختص بالرجعيات فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات بل يعم البائن والرجعية.

والأصح أن مذهب الراوي لا يخصص العموم الذي رواه ولو كان صحابيا، يعني اذا روي عن لفظ العموم ثم قال من رأيه انه خاص فلا يخصص رأيه عموم الذي رواه، مثاله حديث البخاري من رواية ابن عباس «من بدل دينه فاقتلوه» ثم قال إن ثبت عنه أن المرتدة لا تقتل، ويحتمل أنه كان يرى أن من الشرطية لا تتناول المؤنث كما هو قول تقدم.

وقال بعضهم: يخص مطلقا وإن كان غير صحابي، لأن المجتهد المتبحر في الأدلة يجوز أن يطلع على حديث يدل على قرائن تدله على تخصيص ذلك العام، كما في الصحابي؛ وبعضهم: إن كان الراوي صحابيا. ولنا أن العموم حجة ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز تخصيص العموم به، وإذا ثبت هذا في الصحابي فغيره أولى للاتفاق على أن قوله ليس بحجة والتخصيص بغير دليل لا يجوز.

ثم قال (وذكر بعض أفراد العام لا يخصص) اي و الأصح أن ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يخصص العام، مثاله حديث الترمذي وغيره «أيما إهاب دبغ فقد طهر» هذا عام لكل اهاب، مع حديث مسلم: أنه صلى الله عليه وسلم مر

بشاة ميتة فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا: إنها ميتة فقال: إنما حرم أكلها، وهذا خاص لاهاب شاة فهذا لا يخصص ذاك.

ثم قال (وإن العادة بترك بعض المأمور تخصص إن أقرها النبي صلى الله عليه وسلم أو الإجماع) اي و الأصح أن العادة الجارية تخصص العام باقرار النبي او الاجماع؛ مثال ذلك العادة الجارية بترك بعض المأمور به كأن قيل: في النعم زكاة واعتادوا تركها في الغنم أو بفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم كأن قيل: لا تبيعوا الطعام بجنسه متفاضلا ثم اعتادوا بيع البر بمثله متفاضلا.

ثم قال (وأن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح له العادة السابقة) اي و الأصح أن العام لا يقصر على المعتاد كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فلا يقصر الطعام على البر المعتاد بل يشمله وغيره؛ وكذا لا يقصر العام على ما وراء المعتاد كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فلا يقصر الطعام على غير البر المعتاد بل يشمل المعتاد وغير المعتاد. وذلك معنى قول المصنف بل العادة السابقة تطرح للعام.

ثم قال (وإن نحو "قضى بالشفعة للجار" لا يعم وفاقا للأكثر) اي والأصح أن نحو قول الصحابي أنه صلى الله عليه وسلم "قضى بالشفعة للجار" لا يعم كل جار ونحوه وفاقا للأكثر؛ وقيل: يعم ذلك لأن قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت هو في الحكاية له بلفظ عام كالجار قلنا: ظهور عموم الحكم بحسب ظنه، ولا يلزمنا اتباعه في ذلك، ونحو قضى إلخ قول أبي هريرة «إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر» رواه مسلم فقيل يعم كل غرر.

ثم قال (مسألة: جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه، والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت والمساوي واضح) اي مسألة جواب السائل ان كان لايستقل بدون السؤال بحيث لا يصح الابتداء به ان لم يكن سؤال فهو على حسب السؤال، إن كان السؤال عاما فالجواب عام وان خاصا فهو خاص. فالعموم كحديث الترمذي وغيره «أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا يبس قالوا: نعم قال فلا إذن» فيعم كل بيع للرطب بالتمر، والخصوص كما «قال للنبي صلى الله عليه وسلم قائل: توضأت من ماء البحر فقال يجزيك، فلا يعم غيره؛

والجواب المستقل بدون السؤال فهو على ثلاثة أقسام إما أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعم ، فالأخص منه جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه كأن يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة» في جواب "من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه؟" فمن جامع اخص من من افطر، فالمسكوت من الجواب الافطار بغير الجماع فيفهم أن الإفطار بغير الجماع لا كفارة فيه. وإذا لم تمكن معرفة المسكوت فلا يجوز الجواب بالاخص لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

والمساوي واضح كأن يقال: من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار في جواب ماذا على من جامع في نهار رمضان، وكأن يقال لمن قال: جامعت في نهار رمضان ماذا علي: عليك كفارة كالظهار.

ثم قال (والعام على سبب خاص معتبر عمومه عند الأكثر) اي والعام الوارد على سبب خاص في سؤال أو غيره معتبر عمومه عند الأكثر نظرا لظاهر اللفظ، وقيل: هو مقصور على السبب لوروده فيه، مثاله حديث الترمذي وغيره عن أبي سعيد الخدري «قيل يا رسول الله أتتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن؟ فقال: إن الماء طهور لا ينجسه شيء» أي مما ذكر وهو الحيض الخ وغيره، وقيل: مما ذكر فقط.

ثم قال (فإن كانت قرينة التعميم فأجدر) اي فإن كانت أي وجدت قرينة التعميم فأجدر أي أولى باعتبار العموم مما لو لم تكن، مثاله قوله تعالى {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} [المائدة: ٣٨] وسبب نزوله على ما قيل رجل سرق رداء صفوان بن امية فذكر السارقة قرينة على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط،

وقوله تعالى {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها} [النساء: ٥٨] نزل كما في شأن مفتاح الكعبة لما أخذه علي رضي الله عنه من عثمان بن طلحة قهرا بأمر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح ليصلي فيها فصلى ركعتين، وخرج فسأله العباس المفتاح ليضم السدانة إلى السقاية فنزلت الآية فرده على عثمان بلطف بأمر النبي صلى الله عليه وسلم له بذلك فتعجب عثمان من ذلك فقرأ له علي الآية فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم فذكر الأمانات بالجمع قرينة على إرادة العموم.

ثم قال (وصورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر فلا تخص بالاجتهاد وقال الشيخ الإمام: ظنية، قال: ويقرب منها خاص في القرآن، تلاه في الرسم عام للمناسبة) اي وصورة السبب التي ورد عليها العام قطعية الدخول فيه عند الأكثر اي كونها سببا قرينة على دخولها في العام قطعا فلا تخص منه بالاجتهاد اي فلا يجوز إخراجها منه به؛

وقال الشيخ الإمام والد المصنف كغيره: هي ظنية كغيرها فيجوز إخراجها منه بالاجتهاد. مثاله حديث "الولد للفراش" هذا عام وسببه خاص وهو مخاصمة عبد بن زمعة و سعد بن ابي وقاص في مولود من امة زمعة قال عبد: المولود له لانه ميراث من ابيه زمعة وقال سعد: هو له لانه وصية من اخيه عتبة زنى بامة زمعة فقال رسول الله "هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر" ثم قال ابو حنيفة: إن ولد الأمة المستفرشة لا يلحق سيدها ما لم يقر به ولزم من قوله اخراج صورة السبب من ذلك الحديث العام.

قال والد المصنف أيضا ويقرب منها أي من صورة السبب خاص في القرآن تلاه اي تبعه عام للمناسبة بين التالي والمتلو في الرسم أي في المصحف لا في النزول نحو قوله تعالى { الم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا} [النساء: ٥١] فإنه خاص في طائفة من أهل الكتاب، مثل: كعب ابن الأشرف وهم الذين كتموا نعت النبي صلى الله عليه وسلم وكان أمانة أخذ الله الميثاق على أدائها، وتلاه عام هو قوله تعالى: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها} [النساء: ٥٨] ، فإنه شامل لتلك الأمانة وغيرها، فهل يجوز تخصيص هذا العام بإخراج ذلك

البعض، أو يكون ذلك البعض مثل صورة السبب، حتى لا يجوز إخراجه؟ فتوسط والد المصنف وقال: يقرب، أي: ليس مثله، ولا بعيدا منه.

ثم (مسألة: إن تأخر الخاص عن العمل نسخ العام وإلا خصص، وقيل: إن تقارنا تعارضا في قدر الخاص كالنصين وقالت الحنفية وإمام الحرمين: العام المتأخر ناسخ فإن جهل فالوقف أو التساقط) اي مسألة إن تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بحيث يتخلل بينهما زمان يتمكن المكلف به من العمل نسخ الخاص العام في القدر الذي تناوله العام بلا خلاف، ولا يمكن حمله على التخصيص لأن تأخر بيانه عن وقت العمل ممتنع.

والا اي وان لم يتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بأن ورد بعد الخطاب بالعام فالخاص يكون مخصصا للعام لأنه وإن جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر منه لكن التخصيص أقل مفسدة.

وكذا يكون الخاص مخصصا للعام ان تأخر العام عن الخاص مطلقا أي عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل. وكذا إن علم مقارنتهما فإما أن يكون الخاص مقارنا للعام نحو: فيما سقت السماء العشر، ثم يقول عقيبه: لا زكاة فيما دون خمسة أوسق فالخاص يخصص العام، واما ان يكون العام مقارنا للخاص. نحو: لا

زكاة فيما دون خمسة أوسق ثم يقول عقيبه: فيما سقت السماء العشر فالخاص يخصص العام ايضا؛

وقيل إن تقارنا تعارضا في قدر الخاص كالنصين أي كالمختلفين بالنصوصية بأن يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجح له قلنا الخاص أقوى من العام في الدلالة على ذلك البعض؛ لأنه يجوز أن لا يراد من العام بخلاف الخاص فلا حاجة إلى مرجح له.

وقالت الحنفية وإمام الحرمين المتأخر عن الخاص ناسخ للعام كعكسه بجامع التأخر؛ فإن جهل التاريخ بينهما فعندنا ينبني العام على الخاص وعندهم قولان الاول الوقف عن العمل بواحد منهما إلى ظهور التاريخ أو الترجيح أو يرجع إلى غيرهما، والثاني التساقط لهما كما حكى ابن الحاجب.

ثم قال (وإن كان عاما من وجه، فالترجيح وقالت الحنفية: المتأخر ناسخ) اي وإن كان كل منهما عاما من وجه خاصا من وجه فالترجيح بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما وقال الحنفية: المتأخر ناسخ للمتقدم مثال ذلك حديث البخاري «من بدل دينه فاقتلوه» ، وحديث الصحيحين «أنه صلى الله

عليه وسلم نهى عن قتل النساء» فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات.

المطلق والمقيد

ثم أخذ يتكلم عن المطلق والمقيد فقال (المطلق الدال على الماهية بلا قيد) اي المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا اعتبار قيد من وحدة أو غيرها نحو قوله تعالى: {فتحرير رقبة} [المجادلة:٣] فقوله رقبة مطلق بلا قيد فاذا قيد نحو رقبة مؤمنة سمي مقيدا. وخرج بقوله: بلا قيد المعرفة والنكرة أما المعرفة فلأنها تدل على الحقيقة مع وحدة معينة كزيد، وأما النكرة فلأنها تدل عليها مع وحدة غير معينة كرجل، وظهر بهذا الفرق بين المطلق والنكرة.

ثم قال (وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة، ومن ثم قالا: الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي وليس بشيء وقيل: بكل جزئي، وقيل: إذن فيه) اي وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالة المطلق على الوحدة الشائعة بتوهمهما ان المطلق هي النكرة لأنها دالة على الوحدة الشائعة حيث لم تخرج عن الأصل من الإفراد إلى التثنية أو الجمع، والمطلق عندهما كذلك أيضا؛ عرف

الآمدي المطلق بالنكرة في سياق الإثبات وابن الحاجب عرفه بما دل على شائع في جنسه.

ومن ثم أي ومن هنا، وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة قالا: الأمر بمطلق الماهية كالضرب من غير قيد أمر بجزئي من جزئياتها كالضرب بسوط أو عصا أو غير ذلك لا بالكلي المشترك بينها، لأن المقصود الوجود، ولا وجود للماهية الكلية الا في الاعتبارات العقلية، والأصولي إنما يتكلم فيما يقع به التكليف وأما الاعتبارات العقلية لا تكليف بها، إذ لا وجود لها في الخارج، وإنما توجد جزئياتها فيكون الأمر بها أمرا بجزئي لها قال المصنف وليس قولهما ذلك بشيء لوجود الماهية بوجود جزئياتها لأنها جزؤه وجزء الموجود موجود؛

وقيل الأمر بمطلق الماهية كالضرب من غير قيد أمر بكل جزئي لها اي أمر بالماهية المشتركة بين الأفراد لا بجزئي معين، وحكاه أبو المناقب الزنجاني عن مذهب الشافعي، ووجه بناء هذه المسألة على هذا الأصل أن من قال: الأمر بمطلق الماهية أمر بواحد من جزئياتها – فالمطلق عنده عبارة عن جزئي ممكن مطابق للماهية لا عين الماهية.

وقيل: إذن فيه أي في كل جزئي، أشار به إلى بحث الصفي الهندي حيث قال: ويمكن أن الأمر بالماهية الكلية وإن لم يقتض الأمر بجزئياتها لكن يقتضي تخيير المكلف في الإتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلا عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها، والتخيير بينها يقتضي جواز فعل كل منها وهو الذي أشار المصنف إليه بالإذن.

ثم قال (مسألة: المطلق والمقيد كالعام والخاص "وزيادة" أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما وكانا مثبتين وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وإلا حمل المطلق عليه؛ وقيل: المقيد ناسخ إن تأخر؛ وقيل: يحمل المقيد على المطلق) اي المطلق والمقيد كالعام والخاص، فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا؛ يجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، ويجوز تقييدهما بالقياس والمفهومين وفعل النبي عليه الصلاة والسلام وتقريره.

ويزيد المطلق والمقيد أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أي سببهما وكانا مثبتين والمراد بالإثبات ما قابل النفي والنهي كأن يقال في كفارة الظهار: تجزئ رقبة وتجزئ رقبة مؤمنة وأعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ للمطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد؛

وإلا بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين؛ وقيل: المقيد ناسخ للمطلق إن تأخر عن وقت الخطاب به كما لو تأخر عن وقت العمل به بجامع التأخير؛ وقيل: يحمل المقيد على المطلق بأن يلغي القيد، لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيده كما أن ذكر فرد من أفراد العام لا يخصصه.

ثم قال (وإن كانا منفيين فقائل المفهوم يقيده به وهي خاص وعام) اي وإن كانا منفيين يعني غير مثبتين منفيين أو منهيين نحو: لا يجزئ عتق مكاتب لا يجزئ عتق مكاتب كافر او لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا فالقائل بحجية مفهوم المخالفة يقيد المطلق بالمقيد في ذلك وهو الراجح والمسألة حينئذ خاص وعام لعموم المطلق في سياق النفي؛ ومن نفي المفهوم يلغي القيد ويجري المطلق على إطلاقه. فاختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم: لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول، فمن قال بالمفهوم يقيد النهي بحالة البول، ومن نفاه اطلق النهي عن مسه باليمين من غير تقييد بحالة البول لورود رواية اخرى باطلاق نهي المس باليمين.

ثم قال (وإن كان أحدهما أمرا والآخر نهيا، فالمطلق مقيد بضد الصفة) اي وإن كان أحدهما أمرا، والآخر نهيا نحو أعتق رقبة، لا تعتق رقبة كافرة، فالمطلق

مقيد بضد الصفة في المقيد ليجتمعا فالمطلق في المثال السابق مقيد بالإيمان اي اعتق رقبة مؤمنة لان مؤمنة هو ضد كافرة في المقيد.

ثم قال (وإن اختلف السبب فقال أبو حنيفة: لا يحمل، وقيل: يحمل لفظا، وقال الشافعي رضي الله عنه: قياسا) اي وإن اختلف السبب مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار {فتحرير رقبة} [النساء: ٩٢] وفي كفارة القتل {فتحرير رقبة مؤمنة} [النساء: ٩٢] فقال أبو حنيفة: لا يحمل المطلق على المقيد ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على إطلاقه فالواجب على المظاهر عنده رقبة مؤمنة كانت او كافرة؛ وقيل: يحمل عليه لفظا أي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع؛ وقال الشافعي رضي الله عنه يحمل المطلق على المقيد قياسا فلا بد من جامع بينهما وهو حرمة سببهما أي الظهار والقتل، فالواجب على القاتل والمظاهر عنده سواء وهو رقبة مؤمنة.

ثم قال (وإن اتحد الموجب واختلف حكمهما فعلى الخلاف) اي وإن اتحد الموجب في المطلق والمقيد واختلف حكمهما كما في قوله تعالى في التيمم {فامسحوا بوجوهكم وأيديكم} [النساء: ٤٣] وفي الوضوء فاغسلوا بوجوهكم وأيديكم إلى المرافق، والموجب لهما واحد وهو الحدث، واختلف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد المرافق واضح فعلى الخلاف من أنه لا يحمل المطلق على المقيد فيبقي اطلاقة في

التيمم بدون وجوب مسح المرافق؛ أو يحمل المطلق على المقيد لفظا فيحمل وجوب المسح الى المرافق ايضا في التيمم بدون الجامع بمجرد اللفظ؛ أو يحمل المطلق على المقيد قياسا بوجود الجامع وهو الحدث فيجب المسح الى المرافق في التيمم ايضا.

ثم قال (والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما إن لم يكن أولى بأحدهما قياسا) اي والمقيد في موضعين بقيدين متنافيين والمطلق في موضع واحد يستغني المطلق عنهما اي يبقى على اطلاقه إن لم يكن المطلق أولى بالتقييد بأحدهما من التقييد بالآخر قياسا كما في قوله تعالى {فعدة من أيام أخر} فيه وجوب قضاء أيام رمضان مطلقا لا تتابع فيه ولا تفريق [البقرة: ١٨٤] وقوله تعالى {فصيام شهرين متتابعين} [النساء: ٩٢] فيه وجوب كفارة الظهار بصيام شهرين مقيدا بمتتابعين وقوله تعالى {فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم} [البقرة: ١٩٦] فيه وجوب صوم عشرة ايام بالتمتع مقيدا بالتفريق فالمطلق في موضع واحد والمقيد في موضعين متنافيين وهما التتابع والتفريق فيبقى المطلق غلى اطلاقه وهو قضاء رمضان بغير قيد التتابع والتفريق لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه.

أما إذا كان المطلق أولى بالتقييد بأحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من أن الحمل قياسي لا لفظي مثاله قوله تعالى في كفارة اليمين {فصيام ثلاثة أيام} [المائدة: ٨٩] وفي

كفارة الظهار {فصيام شهرين متتابعين} [المجادلة: ٤] وفي صوم التمتع {فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم} [البقرة: ١٩٦] فحمل المطلق في كفارة اليمين على كفارة الظهار في التتابع أولى على قول قديم من حمله على صوم التمتع في التفريق لاتحاد اليمين والظهار في الجامع بينهما، وهو النهي عنهما؛ وإن قلنا: الحمل لفظي لاقياسي فلا تقييد وإن وجد الجامع لأن في الحمل على أحدهما على الآخر ترجيحا بلا مرجح لتعارضهما بخلافه على أنه قياسي فإن الجامع مرجح.

الظاهر والمؤول

ثم انبرى يتكلم عن الظاهر والمؤول فقال (الظاهر ما دل دلالة ظنية) اي الظاهر ما دل على المعنى دلالة ظنية أي راجحة ويحتمل غيره مرجوحا كالأسد راجح في الحيوان المفترس مرجوح في الرجل الشجاع والغائط راجح في الخارج المستقذر للعرف مرجوح في المكان المطمئن الموضوع للخارج لغة أولا، وخرج النص كزيد لأن دلالته قطعية، والمجمل كالقرؤ والمشترك كالعين لأن دلالتهما متساوية.

ثم قال (والتأويل: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظن ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل) اي والتأويل حمل الظاهر

على المحتمل المرجوح كحمل الاسد على الرجل الشجاع فإن حمل عليه لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا وليس كذلك ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل؛

ثم التأويل ينقسم الى ثلاثة أقسام: لأنه إما قريب يكفيه أدنى مرجح، أو بعيد يحتاج إلى مرجح أقوى، أو لا يقبله اللفظ فيتعذر العمل به فيحكم ببطلانه. فالقريب نحو قوله تعالى: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم} [المائدة: ٦] أي: إذا أردتم القيام لأن غسل الأعضاء يعقب إرادة القيام لا القيام.

ثم قال (ومن البعيد تأويل أمسك أربعا على ابتدئ) اي ومن البعيد تأويل الحنفية أمسك أربعا يؤولونه على ابتدئ نكاح اربع منهن من قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة "أمسك أربعا وفارق سائرهن" رواه الشافعي رضي الله عنه وغيره ووجه بعده أنه لم ينقل تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة إسلام الكفار المتزوجين.

ثم قال (وستين مسكينا على ستين مدا) اي و من البعيد تأويل الحنفية ستين مسكينا من قوله تعالى {فإطعام ستين مسكينا} [المجادلة: ٤] يؤولونه على ستين مدا بتقدير مضاف أي فاطعام طعام ستين مسكينا، وهو ستون مدا، فيجوز عندهم إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوما ووجه بعده أنه اعتبر فيه ما لم يذكر من المضاف

وألغي ما ذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن.

ثم قال (وأيما امرأة نكحت نفسها على الصغيرة والأمة والمكاتبة) اي و من البعيد تأويل الحنفية حديث أبي داود وغيره «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» يؤولونه على الصغيرة والأمة المكاتبة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها، ووجه بعده أن الصغيرة ليست بامرأة في حكم اللسان، كما أن الصبي ليس برجل ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على الأمة فألزموا بطلانه بقوله صلى الله عليه وسلم في رواية اخرى لهذا الحديث "لا تنكح امرأة بغير أمر وليها فإن نكحت فنكاحها باطل ثلاثا فإن أصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها" ومهر الأمة لا يجب لها بل لسيدها ففروا من ذلك، وقالوا: هو محمول على المكاتبة فقيل لهم: هو باطل أيضا والقياس وإن قوي هنا في نفسه لكن دلالة العام قوية، لأنه قال "أيما" مركبة من اي وهي كلمة عامة وأكدها بكلمة "ما" فيبعد الإتيان بهذه الصيغة المؤكدة مع إرادة صورة نادرة فيما بين النساء بل لا تخطر بالبال.

ثم قال (ولا صيام لمن لم يبيت على القضاء والنذر) اي و من البعيد تأويل الحنفية حديث «لا صيام لمن لم يبيت» يؤولونه على القضاء والنذر لصحة غيرهما من

رمضان و غيره بنية من النهار عندهم ووجه بعده أنه قصر العام على نادر لندرة القضاء والنذر بالنسبة إلى الصوم بالمكلف في أصل الشرع.

ثم قال (وذكاة الجنين ذكاة أمه على التشبيه) اي ومن البعيد تأويل أبي حنيفة حديث ابن حبان وغيره «ذكاة الجنين ذكاة أمه» بالرفع والنصب يؤوله على التشبيه أي مثل ذكاتها فيجب عنده ذكاة الجنين ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه، أما على رواية الرفع بأن يعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده فيدل عليه رواية البيهقي «ذكاة الجنين في ذكاة أمه».

ثم قال ("وإنما الصدقات" على بيان المصرف) اي و من البعد تأويلهم كمالك قوله تعالى {إنما الصدقات للفقراء والمساكين} [التوبة: ٦٠] إلخ يؤولونه على بيان المصرف أي محل الصرف دون إرادة استيعاب الأصناف بالعطاء ويكفي صرفها لصنف واحد ووجه بعده لما فيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الأصناف لغير مناف له.

ثم قال (ومن ملك ذا رحم محرم على الأصول والفروع) اي و من البعيد تأويل بعض أصحابنا الشافعية «من ملك ذا رحم محرم فهو حر» يؤوله على الأصول والفروع فقط ووجه بعده تعطيل لفظ العموم فإنه يبعد أن يأتي النبي صلى الله عليه

وسلم بالصيغة العامة ويريد به الأب والابن مع أنه له اسم آخر يعرف به وهو أبلغ في التعريف كمن قال من دخل داري فله درهم ثم قال أردت به الأب، فلا يستحسن. فإن قيل: كيف جعل المصنف هذا بعيدا وهو مذهبه فالجواب أن مذهبنا اختصاص العتق بالأصول والفروع والدليل ليس من ذلك الحديث، أما حمل الحديث والاحتجاج به إنما ذلك من طريقة ضعيفة لبعض الأصحاب، وحذاقهم لا يرتضونها لأنهم لا يثبتون الحديث، فقال البيهقي حديث منكر.

ثم قال (والسارق يسرق البيضة على الحديد) أي ومن البعيد تأويل يحيى بن أكثم وغيره حديث الصحيحين «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده» يؤوله على بيضة الحديد أي التي توضع فوق رأس المقاتل، وعلى حبل السفينة ليوافق أحاديث اعتبار النصاب في القطع. ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاجة والحبل المعهود. وكان الحديث أورد على ظاهر الآية في قطع القليل والكثير، ثم أعلم بعد أن القطع لا يكون إلا في ربع دينار فصاعدا.

ثم قال (وبلال يشفع الآذان، على أن يجعله شفعا لآذان ابن أم مكتوم) أي ومن البعيد تأويل بعض السلف حديث أنس في الصحيحين «أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة» يؤوله على أن يجعله شفعا لأذان ابن أم مكتوم، ووجه بعده ما

فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من تثنية كلمات الأذان وإفراد كلمات الإقامة. ولأن بلالا كان أذانه متقدما على أذان ابن أم مكتوم لحديث "إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم" فكيف يكون أذانه شفعا لأذان ابن أم مكتوم، وهو متقدم عليه؟

المجمل

ثم طفق يتكلم عن المجمل فقال (المجمل: ما لم تتضح دلالته) اي المجمل ما لم تتضح دلالته من قول كالصلاة قبل بيانها أو فعل كقيامه عليه الصلاة والسلام من الركعة الثانية بلا تشهد فإنه يحتمل العمد فلا يكون التشهد واجبا والسهو فلا يدل على أنه غير واجب؛ وخرج المهمل إذ لا دلالة له، والمبين لاتضاح دلالته.

ثم قال (فلا إجمال في آية السرقة) اي وهي {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} [المائدة: ٣٨] لا في اليد ولا في القطع خلافا لبعض الحنفية قال: لأن اليد تطلق على العضد إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب، والقطع يطلق على الإبانة وعلى الجرح، يقال لمن جرح يده بالسكين فقطعها، ولا ظهور لواحد من ذلك، وإبانة الشارع من الكوع مبين لذلك. وعندنا هذه الاية من قبيل الظاهر والمؤول لا من

قبيل المجمل والمبين فإن اليد ظاهر في العضو إلى المنكب، والقطع ظاهر في الإبانة، وإبانة الشارع من الكوع دليل على أن المراد من الكل ذلك البعض.

ثم قال (ونحو: حرمت عليكم أمهاتكم) اي أي لا إجمال في نحو حرمت عليكم امهاتكم، وخالف الكرخي وبعض أصحابنا قالوا: إسناد التحريم إلى العين وهي هنا امهاتكم لا يصح، انه إنما يسند للفعل فلا بد من تقديره كاستمتاع امهاتكم ونحوه، وهو محتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها، ولا مرجح لبعضها فكان مجملا؛ قلنا: المرجح موجود، وهو العرف فإنه قاض بأن المراد في الأول تحريم الاستمتاع بوطء ونحوه.

ثم قال (وامسحوا برؤوسكم) اي لا إجمال عندنا والمالكية في نحو وامسحو برؤوسكم، وخالف بعض الحنفية قال: فيه التردد بين مسح الكل والبعض، ومسح النبي الناصية مبين لذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين رواه البخاري ومسلم؛ قلنا لا نسلم تردده بين ذلك، وإنما هو لمطلق المسح الصادق بأقل ما يطلق عليه الاسم وبربعه وبنصفه وبجميعه، ومسح النبي الناصية داخل في ذلك.

ثم قال (لا نكاح إلا بولي) اي لا إجمال في نحو لا نكاح الا بولي، وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني فقال: لا يصح النفي لنكاح بدون ولي مع وجوده حسا اي بناء على تسمية الفاسد نكاحا فلا بد من تقدير شيء كلا يصح نكاح او لا يكمل وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملا؛ قلنا: المرجح لنفي الصحة موجود، وهو ان نفي عدم الصحة اقرب من نفي الذات، لانه يقدر ابتداء لايوجد نكاح او لا يصح او لا يكمل، والاول وهو لا يوجد قد رده وجوده حسا فيبقى الثاني والثالث والراجح الثاني لقربه بالاول وإن ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به.

ثم قال (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) اي لا اجمال في نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه؛ وخالف البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وبعض الحنفية قالوا: لا يصح رفع المذكورات مع وجودها حسا فلا بد من تقدير شيء، وهو متردد بين أمور لا حاجة إلى جميعها، ولا مرجح لبعضها فكان مجملا، قلنا: المرجح موجود، وهو العرف كما جزم به ابن الحاجب فإنه يقضي بأن المراد منه رفع المؤاخذة والعقاب. واعلم أن المصنف تقدم له في باب العموم نفى أن يكون هذا عاما، حيث قال لا المقتضى، وهنا نفى أن يكون مجملا وهو في هذا الاضطراب متابع لابن الحاجب.

ثم قال (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) اي لا اجمال في نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني، لا يصح النفي لصلاة بدون فاتحة الكتاب مع وجودها حسا اي بناء على تسمية الفاسدة صلاة فلا بد من تقدير شيء كلا تصح صلاة او لا تكمل وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملا؛ قلنا: المرجح لنفي الصحة موجود، وهو ان نفي عدم الصحة اقرب من نفي الذات، لانه يقدر ابتداء لاتوجد صلاة او لا تصح او لا تكمل، والاول وهو لا توجد قد رده وجودها حسا فيبقى الثاني والثالث والراجح الثاني لقربه بالاول وإن ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به. وهذا كما تقدم في لا نكاح الا بولي.

ثم قال (لوضوح دلالة الكل وخالف قوم) اي لوضوح دلالة كل ما تقدم بيانه من امثلة ما لا اجمال فيه؛ وخالف قوم في الجميع كما تقدم بيانه.

ثم قال (وإنما الإجمال في مثل: القرء والنور والجسم، ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول) اي وإنما يكون الإجمال في مثل القرء وهو متردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما ومثل النور وهو صالح للعقل ونور الشمس لتشابههما بوجه ومثل الجسم وهو صالح للسماء والأرض لتماثلهما ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول بإعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفا.

ثم قال (وقوله تعالى: أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ؛ إلا ما يتلى عليكم؛ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) اي ويكون الاجمال في مثل قوله تعالى {أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح} [البقرة: ٢٣٧] لتردده بين الزوج والولي قد حمله الشافعي على الزوج ومالك على الولي؛

وفي مثل {إلا ما يتلى عليكم} [المائدة: ١] للجهل بمعناه قبل نزول مبينه وهو {حرمت عليكم الميتة} [المائدة: ٣] إلخ وأما بعد نزول مبينه فهو متضح، ويسري الإجمال إلى المستثنى منه أي {أحلت لكم بهيمة الأنعام} [المائدة: ١]؛

وفي مثل {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به} [آل عمران: ٧] لتردد لفظ " الراسخون " بين العطف والابتداء، وحمله الجمهور على الابتداء لما قام عندهم.

ثم قال (وقوله عليه السلام: لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره) اي ويكون الاجمال في مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان وغيرهما "لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره" لتردد ضمير جداره بين عوده إلى الجار وإلى الأحد وتردد الشافعي في المنع لذلك، والجديد المنع لحديث

خطبة حجة الوداع "لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس" رواه الحاكم.

ثم قال (وقولك زيد طبيب ماهر) اي ويكون الاجمال في مثل قولك زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين رجوعه إلى طبيب وإلى زيد ويختلف المعنى باعتبارهما.

ثم قال (والثلاثة زوج وفرد) اي ويكون الاجمال في مثل قولك الثلاثة زوج وفرد، متردد من حيث اللفظ بين أن يكون المراد أن مجموع أجزائه زوج وفرد، وأن يكون المراد أنه موصوف بالزوجية والفردية، وإن كان الواقع هو الأول لصدق اللفظ، ولو حمل على الثاني لكان كذبا، وفي عد هذا من المجمل نظر لا يخفى.

ثم قال (والأصح وقوعه في الكتاب والسنة) اي والأصح وقوع المجمل في الكتاب والسنة للأمثلة السابقة منهما؛ ونفاه داود الظاهري. فان قيل كيف ينكر داود وجود المجمل مع ورود الامثلة السابقة من الكتاب والسنة؟ فاجاب بانه يمكن ان يجيب عنها بأن الأول وهو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ظاهر في الزوج لأنه المالك للنكاح؛ والثاني وهو قوله تعالى الا ما يتلى عليكم مقترن بمفسره وهو حرمت عليكم الميتة؛ والثالث: وهو قوله تعالى والراسخون هو ظاهر

في الابتداء؛ والرابع وهو لا يمنع احدكم جاره ظاهر في عوده إلى الأحد لأنه محط الكلام.

ثم قال (وأن المسمى الشرعي أوضح من اللغوي وقد تقدم) اي و الأصح أن المسمى الشرعي للفظ كالصلاة بمعنى العبادة المخصوصة أوضح من المسمى اللغوي له في عرف الشرع؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيحمل على الشرع في الاثبات وفي النهي. مثال الإثبات منه حديث مسلم عن «عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء قلنا لا قال فإني إذا صائم» فيحمل على الصوم الشرعي فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار ومثال النهي منه حديث الصحيحين «أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر» فيحمل ايضا على الصوم الشرعي ؛

وقيل: لا في النهي فقال الغزالي: المسمى الشرعي في النهي مجمل أي لم يتضح المراد منه إذ لا يمكن حمله على الشرعي لوجود النهي ولا على اللغوي لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات وقال الآمدي محمله اللغوي لتعذر الشرعي بالنهي. وقد تقدم ذلك في مسألة: اللفظ إما حقيقة أو مجاز.

ثم قال (فإن تعذر حقيقة فيرد إليه بتجوز أو يحمل على اللغوي أقوال) اي فإن تعذر حمل المسمى الشرعي على الحقيقة فأقوال يرد الى المجاز محافظة على الشرعي ما أمكن؛ أو هو مجمل لتردده بين المجاز الشرعي والمسمى اللغوي؛ أو يحمل على اللغوي تقديما للحقيقة على المجاز مثاله حديث الترمذي وغيره «الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام» تعذر فيه مسمى الصلاة شرعا فيرد إليه بتجوز بأن يقال: كالصلاة في اعتبار الطهارة والنية ونحوهما، أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير.

ثم قال (والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما مجمل، فإن كان أحدهما فيعمل به ويوقف الآخر) اي والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى واحد تارة ولمعنيين تارة اخري فان كان الواحد ليس أحدهما فاللفظ مجمل لتردده بين المعنى الواحد والمعنيين، مثاله حديث مسلم «لا ينكح المحرم ولا ينكح» بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء، فإنه إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو متعلق الوطء لان الواطئ يصح ان يسمى موطوأ ايضا، وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره بينهما قدر مشترك وهو العقد؛

وقيل: يترجح المعنيان؛ لأنه أكثر فائدة؛ وإن كان ذلك المعنى الواحد أحدهما فيعمل به جزما لوجوده في الاستعمالين ويوقف الآخر للتردد فيه وقال يعمل به أيضا؛ لأنه أكثر فائدة، ، ومثاله حديث مسلم «الثيب أحق بنفسها من وليها» أي بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها، وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة وكذلك بعض أصحابنا لكن إذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم ونقله يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي رضي الله عنه.

البيان والمبين

ثم بدأ يتكلم عن البيان والمبين فقال (البيان: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي) اي البيان بمعنى التبيين إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي أي الاتضاح؛ فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بيانا بالمعنى الاصطلاحي فلا ينافي أنه يسمى بيانا بالمعنى اللغوي وكلامنا في الاصطلاحيات.

ثم قال (وإنما يجب لمن أريد فهمه اتفاقا) اي وإنما يجب البيان عقلا لمن أريد فهمه المشكل اتفاقا لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتي به بخلاف غيره. قال الاسنوي

يجب بيان المجمل لمن اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال.

ثم قال (والأصح أنه قد يكون بالفعل) اي والأصح أن البيان قد يكون بالفعل كالقول، وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع. قلنا لا نسلم امتناعه اذ قد يطول البيان بالقول اكثر من طوله بالفعل كبيان ما في الركعتين من الهيئات.

ثم قال (وأن المظنون يبين المعلوم) اي و الأصح أن المظنون كخبر الواحد والقياس يبين المعلوم وهو ما متنه قطعي وهو القرآن والسنة المتواترة وإنما نزل منزلته وإن لم يكن في درجته لوضوحه ؛ وقيل لا لأنه دونه والبيان يجب أن يكون أقوى دلالة من المبين؛ وحكى عن العراقيين التفصيل بين ما يعم وجوبه سائر المكلفين لبيان أقدار الصلاة والزكاة وصفاتها وميقاتها فيجب أن يكون بيانه معلوما متواترا وبين ما لا تعم به البلوى وتختص معرفته بالعلماء كقدر نصاب السرقة وأحكام المدبر والمكاتب فيقبل في بيانه خبرا لواحد فحصل ثلاثة مذاهب.

ثم قال (وإن المتقدم وإن جهلنا عينه من القول والفعل هو البيان وإن لم يتفق البيانان كما لو طاف بعد الحج طوافين وأمر بواحد، فالقول وفعله ندب أو واجب

متقدما أو متأخرا وقال أبو الحسين المتقدم) اي والأصح أنه اذا ورد بعد المجمل قول وفعل متفقان في البيان فالمتقدم منهما هو البيان وإن جهلنا عينه والآخر تأكيد له وإن كان دون المتقدم في القوة؛ وقيل إن كان الآخر دونه فيها فهو البيان لأن الشيء لا يؤكد بما هو دونه؛

قلنا: محل كون الشيء لا يؤكد بما هو دونه في التأكيد بغير المستقل كالتأكيد بلفظ كل مثلا في جاء القوم كلهم فإنه في الشمول والإحاطة أقوى من لفظ القوم، أما بالمستقل كالفعل والقول فإن الفعل مستقل وكذا القول فيصح تأكيد الفعل الأقوى بالقول الأدون؛

وإن لم يتفق البيانان القول والفعل كأن زاد الفعل على مقتضى القول كما لو طاف صلى الله عليه وسلم طوافين بعد نزول آية الحج المشتملة على الطواف وأمر بواحد فالمختار ان البيان هوالقول، وفعله صلى الله عليه وسلم الزائد على مقتضى قوله ندب أو واجب في حقه دون أمته متقدما كان القول على الفعل أو متأخرا جمعا بين الدليلين؛

وقال أبو الحسين البصري البيان هو المتقدم منهما كما في قسم اتفاقهما أي فإن كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق من أنه مندوب أو واجب، أو كان المتقدم

الفعل فالقول ناسخ للزائد منه؛ قلنا: عدم النسخ بما قلناه أولى. ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كأن طاف واحد وأمر باثنين فقياس ما تقدم لنا أن البيان القول، ونقص الفعل عنه تخفيف في حقه صلى الله عليه وسلم تأخر الفعل أو تقدم، وقياس ما تقدم لأبي الحسين أن البيان هو المتقدم، فإن كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق من انه تخفيف، أو كان المتقدم الفعل فما زاد مطلوب بالقول.

ثم قال (مسألة: تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز) اي تأخير البيان لمجمل عن وقت الفعل غير واقع، وإن جاز وقوعه عند أئمتنا المجوزين تكليف ما لا يطاق. لان تأخير البيان عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق. ووقت الفعل هو الزمن الذي وقته الشارع لفعل ذلك الفعل؛ وقوله: عن وقت الفعل أحسن من قول غيره عن وقت الحاجة، لأنها كما قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني لائقة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال.

ثم قال (وإلى وقته واقع عند الجمهور، سواء كان للمبين ظاهر أم لا) اي و تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل بأن يخاطبنا الرسول بمجمل ولم يبينه حتى جاء وقت الفعل جائز واقع عند الجمهور سواء كان المبين ظاهرا وهو غير المجمل كتأخير بيان تخصيص العام وتقييد المطلق وناسخ المنسوخ، أم ليس المبين

ظاهرا وهو المجمل كتأخير بيان أحد معنيي المشترك مثلا، وأحد صدقات المتواطئ مثلا؛ وقيل يمتنع تأخيره مطلقا لإخلاله بفهم المراد عند الخطاب.

ثم قال (وثالثها: يمتنع في غير المجمل وهو ما له ظاهر، ورابعها: يمتنع تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطئ وخامسها: يمتنع في غير النسخ، وقيل: يجوز تأخير النسخ اتفاقا) اي وثالث الأقوال يمتنع التأخير في غير المجمل، وهو ما له ظاهر فلا يجوز تأخير بيان تخصيص العام وتقييد المطلق وناسخ المنسوخ، لإيقاعه المخاطب في فهم غير المراد بخلافه في المجمل؛

ورابعها يمتنع تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد، وهذا الحكم منسوخ ؛ بخلاف البيان التفصيلي فلا يمتنع كأن يقال: هذا العام مخصوص بكذا ومقيد بكذا وسينسخ في وقت كذا؛ بخلاف المشترك والمتواطئ مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانهما الإجمالي كأن يقول: المراد أحد المعنيين مثلا في المشترك وأحد الانطباقات مثلا في المتواطئ لانتفاء المحذور السابق؛

وخامسها يمتنع التأخير في غير النسخ لإخلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لأنه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده كما سيأتي؛ وقيل يجوز تأخير البيان في النسخ اتفاقا لانتفاء الإخلال بالفهم عنه لما ذكر.

ثم قال (وسادسها: لا يجوز تأخير بعض دون بعض) اي وسادسها لا يجوز تأخير بعض من البيان دون بعض لأن تأخير البعض يوقع المخاطب في فهم أن المقدم جميع البيان وهو غير المراد؛ والأصح الجواز والوقوع، ومما يدل في المسألة على الوقوع قوله تعالى {واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه} [الأنفال: ٤١] إلخ فإنه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين «من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه» وهو متأخر عن نزول الآية لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان في غزوة حنين وأن الآية قبله في غزوة بدر؛ وقوله تعالى {إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة} [البقرة: ٦٧] فإنها مطلقة ثم بين تقييدها بها في أجوبة أسئلتهم، وفيه تأخير بعض البيان عن بعض أيضا وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام {يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك} [الصافات: ١٠٢] إلخ فإنه يدل على الأمر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى {وفديناه بذبح عظيم} [الصافات: ١٠٧].

ثم قال (وعلى المنع المختار أنه يجوز لرسول الله صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة، وإنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص، ولا بأنه مخصص) اي وعلى القول بمنع تأخير البيان المختار أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة لأنه يجوز أن يكون في تأخيره مصلحة يعلمها

الله تعالى وقوله تعالى:{يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك}[المائدة: ٦٧] لا يوجب الفور لأنه أمر والأمر لا يوجب الفور ؛

وقيل: لا يجوز لقوله تعالى {يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك} أي على الفور؛ وكلام الإمام الرازي والآمدي يقتضي المنع في القرآن قطعا؛ لأنه متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره لما علم من أنه كان يسأل عن الحكم فيجيب تارة مما عنده ويقف أخرى إلى أن ينزل الوحي.

وعلى المنع من التأخير أيضا المختار أنه يجوز أن لا يعلم الموجود اي من كان موجودا حالة نزول التخصيص بالمخصص بكسر الصاد ولا بأنه مخصص قبل وقت العمل مع علمه بذاته سمعيا كان المخصص ام عقليا أما العقلي فاتفقوا على جوازه بأن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه أن في العقل ما يخصصه وكولا إلى نظره.

وقيل لا يجوز ذلك في المخصص السمعي لما فيه من تأخير إعلامه بالبيان قلنا المحذور تأخير البيان وهو منتف هنا وعدم علم المكلف بالمخصص بأن لم يبحث عنه تقصير منه، وقد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصص السمعي إلا بعد حين، منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها مما تركه

رسول الله صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى {يوصيكم الله في أولادكم} [النساء: ١١] فاحتج عليها أبو بكر رضي الله عنه بما رواه لها من قوله صلى الله عليه وسلم «لا نورث ما تركناه صدقة» أخرجه الشيخان.

ومنهم عمر رضي الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله تعالى {فاقتلوا المشركين} [التوبة: ٥] حيث ذكرهم، فقال: ما أدري كيف أصنع أي في المجوس فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» رواه الشافعي رضي الله عنه. وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر.

النسخ

ثم قال (اختلف في أنه رفع أو بيان والمختار رفع الحكم الشرعي بخطاب) اي النسخ اختلف في أنه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده، والمختار الأول لشموله نسخ الحكم قبل التمكن من فعله، بخلاف الثاني فلا يشمله لانه اذا كان الحكم لم يتمكن من فعله فلا ضورة في بيان انتهاء امده. والمراد من الأول أنه رفع الحكم الشرعي أي من حيث تعلقه بفعل المكلف بخطاب فخرج بالشرعي رفع الإباحة

الأصلية كرفع إباحة فطر رمضان بإيجاب صومه مأخوذا من العقل، وخرج بالخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة، وكذا بالعقل والإجماع. قال البدحشي ويشمل الخطاب النسخ بالفعل كنسخ الوضوء مما مسته النار بأكل النبي صلى الله عليه وسلم الشاة ولم يتوضأ.

ثم قال (فلا نسخ بالعقل، وقول الإمام: من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول ولا نسخ بالاجماع ومخالفتهم تتضمن ناسخا) اي فلا نسخ بالعقل وقول الإمام الرازي من سقط رجلاه مثلا نسخ غسلهما في طهارته مدخول أي فيه دخل أي عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فإنه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع في النسخ حيث أراد به مطلق الرفع؛ ولا نسخ بالإجماع اي نفس الاجماع لا تكون ناسخة لأنه إنما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم إذ في حياته الحجة في قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته. لكن مخالفتهم أي المجمعين للنص فيما دل عليه تتضمن ناسخا له والنص مستند إجماعهم كما سقط نصيب المؤلفة بالإجماع المنعقد في زمن أبي بكر رضي الله عنه وحجبت الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين بالإجماع مع دلالة النص على أنها تحجب بالإخوة دون الأخوين، قلنا: نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه، ودلالة النص

على عدم الحجب بالأخوين ينبني على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة. فالإجماع قوى ذلك المستند بحيث أخرجه من الظن إلى اليقين.

ثم قال (ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط) اي ويجوز على الصحيح نسخ بعض تلاوة القرآن وحكمه أو أحدهما فقط ومثال منسوخ التلاوة والحكم ما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات؛ قال العطار ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لا حكما عند الشافعي وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكما أيضا لأنه يحرم عنده ولو مصة.

ومثال منسوخ التلاوة دون الحكم ما روى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة، فإنا قد قرأناها فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة. قلت من هذا يسمى المتزوج شيخا ولو صبيا.

ومثال منسوخ الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج {البقرة: ٢٤٠}

ثم نسخ بقوله تعالى{والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا} [البقرة: ٢٣٤] لتأخره في النزول عن الأول كما قال أهل التفسير، وإن تقدمه في التلاوة. قال البقاعي وفائدة بقائها مع نسخ حكمها التنبيه على أن الله تعالى خفف علينا.

وقيل: لا يجوز نسخ بعض القرآن لا تلاوة ولا حكما ولا أحدهما فقط. كما لايجوز نسخ كله المجمع عليه اي شرعا وإلا فهو جائز عقلا لما سيأتي من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلا وظاهر أن نسخ حكم جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن؛ وقيل: لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول اللفظ فإذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر.

ثم قال (ونسخ الفعل قبل التمكن) اي و يجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن منه بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه، مثاله ما وقع في قصة الذبيح، فإن الخليل أمر بذبح ابنه - عليهما الصلاة والسلام - لقوله تعالى حكاية عنه {يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك} [الصافات: ١٠٢] إلخ ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه لقوله تعالى {وفديناه بذبح عظيم} [الصافات: ١٠٧] واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الأنبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان موسعا.

وقيل: لا يجوز نسخ الفعل قبل التمكن لعدم استقرار التكليف قال الكمال التكليف إنما يستقر بعد دخول الوقت ومضي زمن يسع الفعل، ورفعه قبل ذلك رفع لما لم يستقر فلا يجوز عقلا قلنا: يكفي للنسخ وجود أصل التكليف لان استقراره يتوقف على اصله. فإن قيل: لا فائدة للتكليف مع رفعه قبل استقراره قلنا: فائدته الابتداء للعزم.

ثم قال (والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة) اي ويجوز على الصحيح النسخ بقرآن لقرآن وسنة ومثال نسخ القرآن بالقرآن ما سبق ومن أمثلة نسخ السنة بالقرآن التوجه إلى بيت المقدس، فإنه ثبت بالسنة ونسخ بقول الله تعالى: فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره. [البقرة:١٤٤].

وقيل: لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة، قلنا: لا مانع من ذلك؛ لأنهما من عند الله تعالى قال الله تعالى {وما ينطق عن الهوى} [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء} [النحل: ٨٩] وإن خص من عمومه ما نسخ بغير القرآن. لأن العام بعد التخصيص حجة في الباقي كما مر في مبحث التخصيص.

ثم قال (وبالسنة للقرآن وقيل: ممتنع بالآحاد والحق لم يقع إلا بالمتواترة) اي و يجوز على الصحيح نسخ القرآن بالسنة متواترة أو آحادا، كحديث الترمذي وغيره «لا وصية لوارث» فإنه ناسخ لقوله تعالى {كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين} [البقرة: ١٨٠].

وقيل: لا يجوز لقوله تعالى {قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي} [يونس: ١٥] والنسخ بالسنة تبديل من النبي صلى الله عليه وسلم، قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي كما قال {وما ينطق عن الهوى} [النجم: ٣]. ويدل على الجواز قوله تعالى {لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤]؛

وقيل يمتنع نسخ القرآن بالآحاد لأن القرآن مقطوع، والآحاد مظنون قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية كما تكون قطعية ايضا؛ والحق لم يقع نسخ القرآن إلا بالمتواترة إذ هما جميعا وحي من الله تعالى ويوجبان العلم والعمل؛ وقيل وقع بالآحاد كما في حديث الترمذي آنفا.

ثم قال (وقال الشافعي: حيث وقع بالسنة فمعها قرآن، أو بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة) اي قال الشافعي رضي الله عنه وحيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة؛ أو وقع نسخ

السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة، هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه، ثم قال: وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سننه، ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته أي موافقة للكتاب الناسخ لها؛

وسكت المصنف عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالمتواترة وكذا المتواترة بالآحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالآحاد؛

ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم «أنه صلى الله عليه وسلم قيل له الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا يجب عليه فقال إنما الماء من الماء» اي لا يجب عليه الغسل لانه جامع ولم ينزل بحديث الصحيحين «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل» زاد مسلم في رواية «وإن لم ينزل» لتأخر هذا عن الأول، والمراد بشعب المرأة الأربع قيل يداها ورجلاها وقيل رجلاها وفخذاها ومعنى جهدها اي بلغ جهده في العمل بها،؛ ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى {متاعا إلى الحول} [البقرة: ٢٤٠] بقوله تعالى {أربعة أشهر وعشرا} [البقرة: ٢٣٤].

ثم قال (وبالقياس، وثالثها: إن كان جليا، والرابع: إن كان في زمنه عليه الصلاة والسلام والعلة منصوصة) اي ويجوز على الصحيح النسخ للنص اي القرآن والسنة بالقياس لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ كما لو دل نص على إباحة النبيذ مثلا كما يقول من يبيحه ثم دل نص على تحريم الخمر وكان متراخيا عن إباحة النبيذ ثم قسنا التحريم في النبيذ على الخمر كان القياس الثاني ناسخا؛

وقيل: لا يجوز حذرا من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة؛ وثالثها يجوز إن كان القياس جليا بخلاف الخفي لضعفه؛ والرابع يجوز إن كان القياس في زمنه عليه الصلاة والسلام والعلة منصوصة بخلاف ما علته مستنبطة لضعفه وما وجد بعذر من النبي صلى الله عليه وسلم لانتفاء النسخ حينئذ قلنا تبين به أن مخالفه كان منسوخا.

والعلة المنصوصة هي العلة الثابتة بالنص كقوله تعالى: لئلا يكون للناس عليكم حجة [البقرة:١٥٠] وقول النبي صلى الله عليه وسلم: إنما جعل الاستئذان من أجل البصر. والعلة المستنبطة هي ما ثبت باجتهاد المجتهدين؛ كتعليل تحريم الخمر بالإسكار، وتعليل وجوب القصاص على القاتل بالمحدد بالقتل العمد العدوان.

ثم قال (ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة والسلام وشرط ناسخه إن كان قياسا أن يكون أجلى وفاقا للإمام وخلافا للآمدي) اي و يجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه عليه الصلاة والسلام بنص أو قياس. مثال نسخ القياس في زمنه صلى الله عليه وسلم بالنص ما لو قال: صلى الله عليه وسلم المفاضلة في البر حرام لأنه مطعوم فقسنا عليه حرمة بيع الأرز بالأرز متفاضلا لأنه مطعوم أيضا، فلو فرض أنه قال بعد ذلك بيعوا الأرز بالأرز متفاضلا كان هذا النص ناسخا لقياس الأرز على البر في الحكم الثابت بالنص السابق وهو الحرمة،

وقيل: لا يجوز نسخه؛ لأنه مستند إلى نص فيدوم بدوامه، قلنا: لا نسلم لزوم دوام القياس كما لا يلزم دوام حكم النص بأن ينسخ؛ وشرط ناسخ القياس إن كان قياسا ايضا أن يكون أجلى منه وفاقا للإمام الرازي وخلافا للآمدي في اكتفائه بالمساوي فلا يكفي الأدون جزما لانتفاء المقاومة، ولا المساوي لانتفاء المرجح، ويجوز أن يقول الآمدي: تأخر نص القياس مرجح؛ إذ لا بد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به في مسئلة نسخ القياس بالقياس، وتأخر نص القياس الناسخ عن النص المنسوخ به في مسئلة نسخ النص بالقياس كما لا يخفى.

ثم قال (ويجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه على الصحيح) اي ويجوز نسخ الفحوى أي مفهوم الموافقة دون أصله أي المنطوق كعكسه أي نسخ أصل

الفحوى دونه على الصحيح فيهما؛ كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التأفيف والعكس؛

وقيل: لا فيهما لأن الفحوى لازم لأصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الآخر لمنافاة ذلك اللزوم بينهما: وقيل واختاره ابن الحاجب يمتنع الأول لامتناع بقاء الملزوم مع نفي اللازم، بخلاف الثاني لجواز بقاء اللازم مع نفي الملزوم، و أتى المصنف بكاف التشبيه في كعكسه دون واو العطف لقوة جواز الثاني.وأما نسخ الفحوى مع أصله فيجوز اتفاقا.

ثم قال (والنسخ به والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر) اي و يجوز النسخ بالفحوى قال الإمام الرازي والآمدي اتفاقا، والأكثر أن نسخ أحدهما أي الفحوى وأصله يستلزم نسخ الآخر لأن الفحوى لازم لأصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم، ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع، وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر لأن رفع التابع لا يلزم رفع المتبوع، ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم، وقيل: نسخ الفحوى لا يستلزم نظرا إلى أنه تابع بخلاف نسخ الأصل، وقيل: نسخ الأصل لا يستلزم نظرا إلى أنه كملزوم بخلاف نسخ الفحوى.

ثم قال (ونسخ المخالفة وإن تجردت عن أصلها لا الأصل دونها في الأظهر) اي و يجوز نسخ المخالفة مع أصلها وهو المنطوق وبدونه، لا نسخ الأصل دونها فلا يجوز في الأظهر كما قاله الصفي الهندي لأنها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها،ومثال نسخ المخالفة دون اصلها ما تقدم من نسخ حديث «إنما الماء من الماء» فإن المنسوخ هو المفهوم وهو أن لا غسل في الجماع عند عدم الإنزال، ومثال نسخهما معا أن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة وينسخ نفيه في المعلوفة الدال عليهما الحديث السابق في المفهوم ويرجع الأمر في المعلوفة إلى ما كان قبل.

ثم قال (ولا النسخ بها) اي ولا يجوز النسخ بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني لضعفها من مقاومة النص الذي نسخ مدلوله بها، وهذا ظاهر إذا كان المنسوخ نصا، وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: الصحيح الجواز لأنها في معنى النطق.

ثم قال (ونسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء أو الخبر أو قيد بالتأبيد وغيره مثل: صوموا أبدا صوما حتما، وكذا الصوم واجب مستمر أبدا، إذا قاله إنشاء خلافا لابن الحاجب) اي ويجوز نسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء نحو {وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه} [الإسراء: ٢٣] أي أمر وقال بعضهم لا يجوز نسخ الانشاء اذا كان بلفظ القضاء لان لفظ القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير حكمه.

ويجوز نسخ الإنشاء ايضا ولو كان بلفظ الخبر نحو {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} [البقرة: ٢٢٨] فهو وإن كان صورته صورة الخبر، لكن معناه الإنشاء أي ليتربصن بأنفسهن وخالف فيه أبو بكر الدقاق كما نقله ابن السمعاني وغيره تغليبا للفظ الخبر على معنى الأمر.

ويجوز نسخ الإنشاء ايضا ولو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا أبدا صوموا حتما، وقيل لا لمنافاة النسخ للتأبيد، قلنا: ان المراد افعلوا إلى وجوده كما يقال لازم غريمك أبدا أي إلى أن يعطي الحق ولأن القصد به المبالغة لا الدوام ؛ وكذا الصوم واجب مستمر أبدا إذا قاله إنشاء فإنه يجوز نسخه خلافا لابن الحاجب.

ثم قال (ونسخ الاخبار بإيجاب الإخبار بنقيضه) اي و ويجوز نسخ إيجاب الإخبار بشيء بإيجاب الإخبار بنقيضه كما لو قال: كلفتكم أن تخبروا بقيام زيد، ثم يقول كلفتكم بأن تخبروا بأن زيدا ليس بقائم، ولا خلاف في جوزاه لاحتمال كونه قائما وقت الإخبار بقيامه، غير قائم وقت الإخبار بعدم قيامه.

وان كان المخبر به مما لا يتغير كما لو قال كلفتكم أن تخبروا بحدوث العالم ثم يقول كلفتكم بأن تخبروا بأن العالم ليس بحادث فمنعت المعتزلة ما ذكر فيه لأنه تكليف بالكذب. قلنا: قد يدعو إلى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف فيه

نقصا وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها إذا طالبه ظالم الوديعة أو بمظلوم خبأه وجب عليه إنكاره ذلك، وجاز له الحلف عليه وإذا أكره على الكذب وجب.

ثم قال (لا الخبر، وقيل: يجوز إن كان عن مستقبل) اي لايجوز نسخ الخبر وإن كان مما يتغير وقد أطلق الجمهور أن النسخ لا يدخل الخبر لأنه فيه يوهم الكذب حيث يخبر بالشيء ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى؛ وقيل يجوز إن كان عن مستقبل لجواز المحو لله فيما يقدره قال تعالى {يمحوا الله ما يشاء ويثبت} [الرعد: ٣٩] والاخبار يتبع المحو، بخلاف الخبر عن ماض فلا يجوز، وعلى هذا القول البيضاوي؛

وقيل: يجوز عن الماضي أيضا لجواز أن يقول الله لبث نوح في قومه ألف سنة ثم يقول: لبث ألف سنة إلا خمسين عاما، وعلى هذا القول الإمام الرازي والآمدي. حكى العطار عن بعضهم قال ففيه إشكال لا يخفى لتنزه الحق سبحانه عن ذلك وهذا وجه الضعف في هذا القول.

ثم قال (ويجوز النسخ ببدل أثقل) اي كصوم عاشوراء برمضان، والحبس في البيوت في الزنا بالحد؛ وقال بعض المعتزلة: لا إذ لا مصلحة في الانتقال من سهل إلى

عسر، قلنا لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة، وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بوجوب الصوم كما قال الله تعالى {وعلى الذين يطيقونه فدية} [البقرة: ١٨٤] إلخ. أما الأخف والمماثل فلا خلاف في جواز النسخ به كالعدة.

ثم قال (وبلا بدل لكن لم يقع، وفاقا للشافعي) اي و يجوز النسخ بلا بدل لكن لم يقع وفاقا للشافعي – رضي الله عنه – وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم {إذا ناجيتم الرسول} [المجادلة: ١٢] إلخ إذ لا بدل لوجوبه فرجع الأمر إلى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم للفعل إن كان مضرة أو إباحة له إن كان منفعة، قلنا: لا نسلم أنه لا بدل للوجوب، بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب. وقال بعض المعتزلة لا يجوز النسخ بلا بدل إذ لا مصلحة في ذلك قلنا: لا نسلم ذلك.

ثم قال (مسألة: النسخ واقع عند كل المسلمين وسماه أبو مسلم تخصيصا فقيل: خالف، فالخلف لفظي) اي النسخ واقع وجائز عند كل المسلمين اي اجمعوا على ان شرعهم ناسخ لكل الشرائع قبلهم. وخالفت اليهود غير العيسوية بعضهم في الجواز لا الوقوع، وبعضهم في الوقوع، واعترف بالجواز والوقوع العيسوية وهم أصحاب أبي عيسى الأصفهاني المعترفون ببعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام لكن إلى بني إسماعيل خاصة وهم العرب؛

قال الزركشي أن اليهود زعموا أن التعبد في الشرائع بالعبادات لا يجوز أن يتغير قياسا على التوحيد، فإن التعبد بالتوحيد لا يجوز تغييره إلى الكفر انتهى. وذكر العطار ان مخالفة اليهود في وقوع النسخ لأجل أن يتوصلوا إلى أن شريعة سيدنا محمد وسيدنا عيسى صلوات الله وسلامه عليهم ليسا ناسخين لشريعة موسى عليه الصلاة والسلام، قال أبو البقاء في كلياته وهم في ذلك فرقتان منهم من أنكره نقلا تمسكا بأنهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض، وبأنه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام أنه قال لا تنسخ شريعتي. ومنهم من أنكر ذلك عقلا محتجا بأن الأمر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه، فالقول بجواز النسخ يؤدي إلى البداء والجهل بعواقب الأمور اي لله تعالى انتهي. والبداء هو الظهور بعد الخفاء والعلم بعد الجهل اي اذا كان النسخ واقعا جوازا فكأن لله بداء وانه لا يعلم بعواقب الامور حيث شرع شرعا في زمان ثم نسخه بآخر في زمان آخر.

وحجتنا كما ذكره العطار ايضا في أن أحدا لا ينكر استحلال الأخوات في شريعة آدم عليه السلام ثم حرم ذلك في شريعة موسى عليه السلام، وجواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء فإن حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام وحلت له واليوم حرم نكاح الجزء كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم، وجواز

استرقاق الحر في عهد يوسف عليه السلام ثم نسخ بالاتفاق، وكذلك إباحة العمل في السبت قبل زمان موسى عليه السلام والتحريم في شريعته فإنهم موافقون في أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه السلام، وقد ثبت بالدليل القطعي عندنا تحريف التوراة وأرسلت رسل من بعد موسى عليه السلام فأين تأييد شريعته، ولم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بختنصر وروى أحبارهم أن العزير كتب التوراة في آخر عمره عند الاحتضار، ودفعها إلى تلميذ له ليقرأها على بني إسرائيل فأخذوها عن ذلك التلميذ، وبقول الواحد لا تثبت التوراة وزعم بعضهم أن ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منها شيئا فكيف يوثق بمن هذا سبيله، والدليل عليه أن نسخ التوراة ثلاثة كلها مختلفة متفاوتة، وفي النسخ التي في أيدي النصارى الوعد بخروج المسيح وبخروج العربي صاحب الجمل، وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فما نقلوه من تأبيد شريعة موسى عليه السلام وتأبيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام، وأقرب قاطع في البرهان أن أحدا من أحبار اليهود لم يحتج بها على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على رد قوله، ولو احتجوا لاشتهر عنهم كسائر أمورهم. انتهى بتصرف قليل.

وقوله وسماه ابو مسلم الخ وهو جواب عما يقال: كيف الإجماع مع مخالفة أبي مسلم فيقال وسمى أبو مسلم الأصفهاني من المعتزلة النسخ تخصيصا لأنه قصر

للحكم على بعض الأزمان فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص؛ فقيل: خالف المسلمون فيه؛ فالخلف الذي يجري لفظي لما تقدم من تسمية النسخ تخصيصا.

ثم قال (والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع) اي لانتفاء العلة التي ثبت حكم الفرع بها بانتفاء حكم الأصل، لأن الفرع تابع للأصل فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع؛ وقالت الحنفية: يبقى حكم الفرع؛ لأن القياس مظهر له لا مثبت، وسلم في قوله لا يبقى من التسمح في قول بعضهم نسخ لحكم الفرع.

ثم قال (وإن كل شرعي يقبل النسخ، ومنع الغزالي رحمه الله نسخ جميع التكاليف، والمعتزلة: نسخ وجوب المعرفة والإجماع على عدم الوقوع) اي والمختار أن كل واحد من الاحكام يقبل النسخ فيجوز نسخ كل الأحكام وبعضها أي بعض كان وقالت المعتزلة أن من الأحكام ما لا يقبل النسخ وهو ما يكون بذاته أو يلازم ذاته حسنا أو قبيحا لا يختلف باختلاف الأزمان كحسن معرفة الباري والعدل وقبح الجهل والجور؛

ومنع الغزالي كالمعتزلة نسخ جميع التكاليف لان نسخها يستدعي الى معرفة الناسخ والمنسوخ وهي من التكليف ايضا فالتكليف موجود كلما نسخ التكليف لان نسخ تكليف يحتاج الى تكليف آخر وهلم جرا؛ و منعت المعتزلة نسخ وجوب معرفة الله؛ لأنها عندهم حسنة لذاتها لا تتغير بتغير الزمان فلا يقبل حكمها النسخ قلنا الحسن الذاتي باطل؛ والخلاف في المسألتين في الجواز العقلي مع الإجماع على عدم وقوع ذلك.

ثم قال (والمختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الأمة، لا يثبت في حقهم وقيل: يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة، لا الامتثال) اي والمختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الأمة لا يثبت في حقهم، لانه الحكم الشرعي ما دام في السماء لا يثبت له حكم كفرض خمسين صلاة ليلة الإسراء، وكذلك بعد نزوله من السماء وقبل أن يبلغه جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا بلغ النبي صلى الله عليه وسلم يثبت حكمه في حقه وحق كل من بلغه، فاذا كان ناسخا ولم يبلغه الامة فهو محل الخلاف، والمختار أنه لا يثبت في حقهم؛ وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى الامتثال كالنائم وقت الصلاة.

ثم قال (أما الزيادة على النص فليست بنسخ خلافا للحنفية، ومثاره هل رفعت وإلى المأخذ عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة) اي أما الزيادة على النص

كزيادة ركعة أو ركوع فليست بنسخ للنص خلافا للحنفية في قولهم: إنها نسخ، ومثاره أي المحل الذي ثار منه الخلاف ما يقال هل رفعت الزيادة حكما شرعيا فعندنا لا ترفع فليست بنسخ، وعندهم نعم ترفع فنسخ.

وإلى المأخذ المذكور أي محل أخذ الخلاف المذكور عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة قال الزركشي فعن عبد الجبار هي نسخ إن غيرت حكم المزيد عليه كجعل الصلاة الثنائية أربعا، وإن لم تغير كإضافة التغريب إلى الجلد فليس بنسخ واختاره القاضي، وقيل إن أسقطت دليل الخطاب كانت نسخا، وإن تغير موجب النص كما في قوله: إنما الماء من الماء مع الأمر بالغسل من التقاء الختنانين حكاه أبو حاتم في اللامع عن بعض أصحابنا، وقيل إن أفاد النص خلافها، وأبو الحسين إن أزالت حكما يجوز انتساخه بدليلها جاز إثباتها، ثم ذلك نسخ إن كان الحكم الزائل شرعيا انتهى في التشنيف.

ثم قال (وكذا الخلاف في جزء العبادة أو شرطها) اي وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ لها فقيل: نعم إلى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه، وقال الجمهور من الشافعية: لا والنسخ للجزء والشرط فقط لأنه الذي يترك، وقيل: نقص الجزء نسخ بخلاف نقص

الشرط، ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا.

ثم قال (خاتمة: يتعين الناسخ بتأخره، وطريق العلم بتأخره الإجماع، أو قوله صلى الله عليه وسلم: هذا ناسخ: أو بعد ذاك، أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه، أو النص على خلاف الأول، أو قول الراوي: هذا سابق) اي خاتمة للنسخ يتعين الناسخ للشيء بتأخره عنه، وطريق العلم بتأخره الإجماع بأن يجمعوا على أنه متأخر لما قام عندهم على تأخره، أو قوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ لذاك، أو هذا بعد ذاك، أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه كحديث مسلم «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها».

أو النص على خلاف الأول أي أن يذكر الشيء على خلاف ما ذكر أولا، أو قول الراوي هذا سابق على ذاك فيكون ذلك متأخرا.

ثم قال (ولا أثر لموافقته أحد النصين للأصل، أو ثبوت إحدى الآيتين في المصحف، وتأخر إسلام الراوي: وقوله: هذا ناسخ لا الناسخ خلافا لزاعميها) اي ولا نظر في معرفة تأخر الناسخ موافقة أحد النصين للأصل أي البراءة الأصلية لأن

الانتقال من البراءة إلى اشتغال الذمة يقين، والعود إلى الإباحة ثانيا شك وهو بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة.

ولا أثر فيها ثبوت إحدى الآيتين في المصحف بعد الأخرى في تأخر نزولها لجواز المخالفة، وكذا لا اثر تأخر إسلام الراوي، وكذا لا اثر ايضا قول الراوي هذا ناسخ خلافا لمن زعمه نظرا إلى أنه لعدالته لا يقول ذلك إلا إذا ثبت عنده قلنا: ثبوته عنده يجوز أن يكون باجتهاد لا يوافق عليه.

وقول الراوي هذا هو الناسخ لذاك فإن له أثرا في تعيين الناسخ خلافا لزاعميها أي زاعمي الآثار لما عدا الأخير. ثم شرع يتكلم عن السنة فقال:

الكتاب الثاني في السنة

ثم قال (وهي أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) اي السنة هي اقواله وافعاله والاقوال ليست افعالا ولو كانت من افعال اللسان على أنها لا يقال لها فعل عرفا والمراد بأفعاله ما ليس على وجه الإعجاز كتكليمه للضب وغوص قدمه في الحجر ونبع الماء من بين أصابعه ومن الافعال تقريره لأنه كف عن الإنكار والكف فعل كما تقدم، ومنها إشاراته كإشارته لكعب بن مالك أن يضع الشطر من دينه على

ابن أبي حدرد ومنها همه فإنه من أفعال القلب فلا يهم إلا بمطلوب شرعا كجعل أسفل الرداء أعلاه في الاستسقاء فثقل عليه فتركه وقد استدل به على ندب ذلك.

ثم قال (الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا وفاقا للأستاذ والشهرستاني وعياض والشيخ الإمام) اي لا يصدر عنهم ذنب أصلا لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا وفاقا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والشيخ الإمام والد المصنف؛ لكرامتهم على الله تعالى، والأكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهوا لا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة.

ثم قال (فإذا لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم أحدا على باطل؛ وسكوته بلا سبب ولو غير مستبشر على الفعل مطلقا؛ وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار، وقيل: إلا الكافر ولو منافقا وقيل: إلا الكافر غير المنافق دليل الجواز للفاعل وكذا لغيره، خلافا للقاضي.) اي فإذن لا يقر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أحدا على باطل؛ وسكوته دليل الجواز للفاعل ولو غير مستبشر اي غير مسرور على الفعل بأن علم به مطلقا؛

وقيل إلا فعل من يغريه اي يجتذبه الإنكار فلا يدل على الجواز اي كان سكوته عن قصد وليس دلالة على رضا بناء على سقوط الإنكار عليه، والحق خلافه الا الكافر؛ وقيل إلا الكافر بناء على أنه غير مكلف بالفروع ولو كان منافقا لأنه كافر في الباطن؛ وقيل إلا الكافر غير المنافق لأن المنافق تجري عليه أحكام المسلمين في الظاهر. فسكوته عن جميع ما تقدم دليل الجواز للفاعل وكذا غير الفاعل خلافا للقاضي أبي بكر الباقلاني قال لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم، وأجيب بأنه كالخطاب فيعم.

ثم قال (وفعله غير محرم، للعصمة، وغير مكروه، للندرة) اي وفعله صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن يقع فيه محرم، لوجوب العصمة، ولا مكروه، لندرة وقوعه من آحاد المسلمين فكيف من سيد المتقين، وخلاف الأولى مثل المكروه أو مدرج فيه.

ثم قال (وما كان جبليا أو بيانا أو مخصصا به فواضح) اي وما كان من أفعاله جبليا كالقيام والقعود والأكل والشرب فواضح انه لا يتعلق به أمر ولا نهي عن مخالفة بل هو مباح لسنا متعبدين به، وقيل جميع أفعاله يقتدى به فيها وإن لم تكن على وجه العبادة؛ وما كان بيانا كقطعه السارق من الكوع بيانا لمحل القطع في آية السرقة. كما في الحديث بإسناد حسن «أنه – صلى الله عليه وسلم – قطع سارقا من

المفصل» فواضح انه بيان في حقنا؛ وما كان مخصصا به كزيادته في النكاح على أربع نسوة لسنا متعبدين به ايضا.

ثم قال (وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا تردد، وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله على الأصح) اي وفيما تردد من فعله بين الجبلي والشرعي كالحج راكبا تردد ناشئ من القولين في تعارض الأصل، والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلي اي لسنا متعبدين به؛ لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا، ويحتمل أن يلحق بالشرعي لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا؛ وما سواه أي سوى ما ذكر في فعله إن علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة فأمته مثله في ذلك في الأصح عبادة كان أو لا؛ وقيل مثله في العبادة فقط وقيل لا مطلقا بل يكون كمجهول الصفة.

ثم قال (وتعلم بنص وتسوية بمعلوم الجهة ووقوعه بيانا أو امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو إباحة) اي وتعلم صفة فعله صلى الله عليه وسلم بنص عليها كقوله: هذا واجب مثلا؛ وبتسوية بمعلوم الجهة كقوله هذا الفعل مساو لكذا في حكمه المعلوم؛ وبوقوعه بيانا أو امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو إباحة فيكون حكمه حكم المبين أو الممتثل بكسر العين فيهما.

ثم (ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالأذان وكونه ممنوعا لو لم يجب كالختان والحد) اي ويخص الوجوب عن غيره أماراته كالصلاة بالأذان ؛ لأنه ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة وما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء ليست واجبة ؛ ويخصه ايضا كونه أي الفعل الواجب ممنوعا منه لو لم يجب كالختان والحد لأن كلا منهما عقوبة. وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة فإنهما سنتان مع أنهما زيادتان ممتنعتان لو لم يرد الشرع بهما.

ثم قال (والندب مجرد قصد القربة وهو كثير) اي ويخص الندب عن غيره مجرد قصد القربة عن قيد الوجوب وهو كثير من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات.

ثم قال (وإن جهلت فللوجوب وقيل للندب، وقيل للإباحة، وقيل بالوقف في الكل، وفي الأولين مطلقا، وفيهما إن لم يظهر قصد القربة) اي وإن جهلت صفة الفعل فللوجوب في حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا لأنه الأحوط؛ وقيل للندب لأنه المتحقق بعد الطلب؛ وقيل للإباحة لأن الأصل عدم الطلب؛ وقيل بالوقف في الكل لتعارض أوجهه؛ وقيل بالوقف في الأولين الوجوب والندب فقط مطلقا

لأنهما الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم؛ وقيل بالوقف فيهما فقط إن ظهر قصد القربة وإلا فللإباحة.

ثم قال (وإذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر مقتضى القول فإن كان خاصا به فالمتأخر ناسخ فإن جهل فثالثها: الأصح الوقف) اي اي إذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرر مقتضى القول فإن كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم كأن قال: يجب علي صوم عاشوراء في كل سنة، وأفطر فيه سنة بعد القول أو قبله فالمتأخر من القول والفعل ناسخ للمتقدم منهما في حقه ان علم المتأخر؛

فإن جهل المتأخر من القول والفعل فأول الاقوال يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل إنما يدل بقرينة؛ وثانيها يرجح الفعل لأنه أقوى في البيان بدليل أنه يبين به القول ولا تعارض في حقناحيث دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول؛ فثالث الأقوال الأصح الوقف عن أن يرجح أحدهما على الآخر في حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر.

ثم قال (وإن كان خاصا بنا فلا معارضة فيه وفي الأمة، المتأخر ناسخ إن دل على التأسي فإن جهل التاريخ فثالثها: الأصح، يعمل بالقول) اي وإن كان القول

خاصا بنا كأن قال النبي يجب عليكم صوم عاشوراء في كل سنة، وأفطر فيه سنة بعد القول أو قبله فلا معارضة فيه أي في حقه صلى الله عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له؛ وفي الأمة المتأخر منهما ناسخ للمتقدم ان علم التاريخ ودل دليل على التأسي به في الفعل؛ فإن جهل التاريخ فاول الاقوال يعمل بالفعل، وثانيها بالوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم وثالثها وهو الاصح يعمل بالقول.

ثم قال (وإن كان عاما لنا وله فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر إلا أن يكون العام ظاهرا فيه، فالفعل تخصيص) اي وإن كان القول عاما لنا وله كأن قال: يجب علي وعليكم صوم عاشوراء في كل سنة، وأفطر فيه سنة بعد القول أو قبله، فالاعتبار تقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر بيانه، فان علم متقدم على الآخر فينسخه في حقه صلى الله عليه وسلم وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسينا به في الفعل، وإلا اي وان لم يدل عليه فيه فلا تعارض في حقنا، وإن جهل المتأخر ففيه أقوال، أصحها في حقه الوقف، وفي حقنا تقدم القول؛ إلا أن يكون القول العام ظاهرا فيه صلى الله عليه وسلم لا نصا كأن قال: يجب على كل واحد صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم فالفعل تخصيص للقول العام في حقه تقدم عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ؛ لأن التخصيص أهون منه.

ثم أخذ يتكلم عن الأخبار بفتح الهمزة وافتتح بتقسيم المركب الصادق بالخبر فقال:

الكلام في الأخبار

ثم قال (المركب إما مهمل، وهو موجود خلافا للإمام، وليس موضوعا وإما مستعمل والمختار أنه موضوع) اي المركب من اللفظ إما مهمل بأن لا يكون له معنى وهو موجود كمدلول لفظ الهذيان فمدلوله ألفاظ مركبة مهملة فيقال لضرب من الهوس اي الحيرة؛ خلافا للإمام الرازي في نفيه وجوده لأن التركيب عنده ضم لفظ لآخر للإفادة، وإلا فوجود المركب المهمل لا يمكن إنكاره لوجود لفظ مضموم بعضه إلى بعض لا معنى له كهاهيهو، فمرجع خلافه إلى أن مثل ما ذكر لا يسمى مركبا؛ وليس المركب المهمل موضوعا اتفاقا؛ وإما المركب مستعمل بأن يكون له معنى كعبدالله، والمختار أن المركب المستعمل موضوع أي بالنوع لأن العرب حجرت في التراكيب كما حجرت في المفردات؛ وقيل: لا والموضوع مفرداته وإلا لتوقف استعمال الجمل على النقل عن العرب كالمفردات.

ثم قال (والكلام ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا مقصودا لذاته) اي والكلام ما تضمن من الكلم أي كلمتان فصاعدا تضمنتا إسنادا مفيدا مقصودا

لذاته كزيد قائم واضرب؛ فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم لأن الحكم على النكرة لا يفيد إذ المحكوم عليه لا بد أن يكون معلوما، بخلاف تكلم رجل لأن فيه بيانا بعد إبهام فانه بتقديم الفعل تشوقت النفس إلى المحكوم عليه وشعرت به في الجملة ففي ذكره بعد ذلك فائدة بخلاف المبتدأ، وخرج ايضا غير المقصود كالصادر من النائم والساهي والطيور، وخرج ايضا المقصود لغيره لا لذاته كصلة الموصول نحو الذي قام أبوه فإن الصلة وهي قام ابوه مفيدة بالضم إلى الموصول مقصودة لإيضاح معناه لا لذات الصلة، وكالشرط قبل جوابها نحو ان يقم زيد فإنه ليس بكلام لأنه لم يقصد لذاته، بل المقصود لذاته هو الجواب، والشرط مذكور لأجله فإن قولك: إن يقم زيد أقم، لم تقصد الحديث عن زيد، بل عن نفسك بالقيام مشروطا بقيام زيد، وكذا جملة القسم كوالله ان عبيدا ليس ابنا لاحمد فإنها وهي والله مقصودة لا لذاتها بل لتأكيد الجواب اي المقسم عليه.

ثم قال (وقالت المعتزلة: إنه حقيقة في اللساني، وقال الأشعري مرة في النفساني وهو المختار ومرة مشترك، وإنما يتكلم الأصولي في اللساني) اي وقالت المعتزلة إن الكلام حقيقة في الكلام اللساني لتبادره إلى الأذهان دون النفساني الذي أثبتته الأشاعرة؛ وقال الأشعري مرة إن الكلام حقيقة في النفساني ومجاز في اللساني وهو المختار. فالكلام النفساني عنده هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه باللساني.

ومرة إن الكلام على ما قاله الاشعري حقيقة في اللساني والنفساني بالاشتراك؛ لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة، قال الإمام الرازي: وعليه المحققون منا اهل السنة، ويجاب على القولين عن تبادر اللساني أن مطلق التبادر ليس علامة الحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة وانه قد يكثر استعمال اللفظ في معناه المجازي أو في أحد معنييه الحقيقين فيتبادر إلى الأذهان، والنفساني منسوب إلى النفس، ونون للدلالة على العظمة كما في قولهم شعراني للعظيم الشعر.

ثم (فإن أفاد بالوضع طلبا، فطلب ذكر الماهية استفهام، وتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهي، ولو من ملتمس وسائل) اي فإن أفاد اللفظ المركب بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية يسمى استفهاما نحو ما هذا. وطلب تحصيلها يسمى امرا نحو قم وطلب الكف عنها يسمى نهيا نحو لا تقعد ولو كانا من ملتمس أي مساو للمطلوب منه رتبة، ومن سائل أي دون المطلوب منه رتبة؛ وقيل: لايسمى الطلب امرا او نهيا ان كان من ملتمس بل يسمى التماسا، ومن مساو يسمى سؤالا.

ثم قال (وإلا فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وإنشاء ومحتملها الخبر؛ وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم،) اي وإن لم يفد المركب بالوضع طلبا، فما لا يحتمل منه الصدق والكذب فيما دل عليه يسمى تنبيها وإنشاء سواء لم يفد طلبا نحو أنت طالق أم أفاد طلبا باللازم كالتمني والترجي نحو ليت الشباب يعود ولعل

الله أن يعفو عني، ومحتمل الصدق والكذب من حيث هو يسمى الخبر؛ وأبى قوم تعريف الخبر كالعلم والوجود والعدم أي كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لأن كلا من الأربعة ضروري فلا حاجة إلى تعريفه، وقيل لعسر تعريفه.

ثم قال (وقد يقال: الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه أي ماله خارج صدق أو كذب) اي وقد يقال الإنشاء هو الكلام الذي يحصل مدلوله في الخارج بذاته نحو أنت طالق وقم فإن مدلوله من إيقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لا بغيره، وقول المصنف بالكلام من إقامة الظاهر مقام المضمر للإيضاح؛ والخبر خلافه أي الكلام الذي يحصل مدلوله في الخارج بغيره أي ما له خارج صدق أو كذب نحو قام زيد فإن مدلوله أي مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره، وهو محتمل لأن يكون واقعا في الخارج فيكون هو صدقا، وغير واقع فيكون هو كذبا.

ثم قال (ولا مخرج له عنهما، لأنه إما مطابق للخارج أو لا، وقيل بالواسطة فالجاحظ: إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه فالثاني فيهما واسطة) اي لا مخرج للخبر عن كونه صدقا أو كذبا، لأنه إما أن يطابق الخارج أو لا، والأول صدق، والثاني كذب، والعلم باستحالة حصول الواسطة بينهما على هذا التفسير ضروري؛

وقيل: بينهما واسطة وهي مالا يسمى صدقا ولا كذبا، فالجاحظ الكناني قال عن الخبر: الخبر إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه؛ والتفصيل منهما اربعة: الخبر اما مطابق للخارج مع اعتقاد مطابقته فيسمى صدقا، واما مطابق للخارج مع نفي الاعتقاد فيسمى واسطة، واما غير مطابق وهو يعتقد عدم المطابقة فيسمى كذبا، أو غير مطابق مع نفي الاعتقاد عدم المطابقة فيسمي واسطة ايضا؛

والواسطة ما ليس صدقا ولا كذبا، واليه قال المصنف فالثاني فيهما واسطة. والضمير في فيهما راجع الى ما حكاه عن الجاحظ من القضيتين إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه، أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه. والمراد بقوله "فالثاني" ما يقال بقوله "ونفيه" في كل منهما.

ثم قال (وغيره: الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر، طابق الخارج أولا وكذبه عدمها، فالساذج واسطة، والراغب الصدق: المطابقة الخارجية مع الاعتقاد فإن فقدا فمنه كذب وموصوف بهما بجهتين) أي وغير الجاحظ قال الصدق المطابقة لاعتقاد المخبر سواء كان هل طابق اعتقاده الخارج أو لا، وكذبه عدم المطابقة لاعتقاد المخبر، سواء كان هل طابق اعتقاده الخارج أو لا؛

فالساذج بفتح الذال المعجمة واسطة بين الصدق والكذب سواء كان هل طابق الخارج أو لا، او هو ما ليس معه اعتقاد ؛ والراغب أبي القاسم قال الصدق هو المطابقة الخارجية مع الاعتقاد لها ؛ فإن انخرم شرط من ذلك لم يكن الخبر صدقا تاما بل إما أن لا يوصف بالصدق والكذب كقول المبرسم الذي لا قصد له: زيد في الدار، فلا يقال له: إنه صدق ولا كذب، والمبرسم من به مرض البرسام الذي يهذي ولا يعقل، واما أن يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب بنظرين مختلفين: إذا كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد كقول الكفار: {نشهد إنك لرسول الله} فإن هذا يصح أن يقال فيه: صدق، لكون المخبر عنه كذلك، ويصح أن يقال كذب، لمخالفة قوله ضميره، فلهذا كذبهم الله تعالى، وكذلك إذا قال من لم يعلم كون زيد في الدار، إنه في الدار، يصح أن يقال: صدق وأن يقال: كذب بنظرين مختلفين.

ثم قال (ومدلول الخبر، الحكم بالنسبة لا ثبوتها، وفاقا للإمام وخلافا للقرافي وإلا لم يكن شيء من الخبر كذبا) اي ومدلول الخبر في الإثبات الحكم بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلا لا ثبوتها في الخارج وفاقا للإمام الرازي في أنه الحكم بها حيث قال في المحصول: إذا قلت: العالم حادث فمدلول هذا الكلام حكمه بثبوت الحدوث للعالم، لا نفس ثبوت الحدوث للعالم انتهى والا أي وإن لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان ثبوتها لم يكن شيء من الخبر كذبا اي

فوجب أن لا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك علمنا أن مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفس النسبة. خلافا للقرافي في أنه ثبوتها.

ثم قال (ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير، كقائم في زيد بن عمرو قائم، لا بنوة زيد) اي ومورد الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها ليس غير، كقولك زيد بن عمرو قائم فقائم المسند إلى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد، وهي مورد الصدق والكذب في الخبر المذكور لا بنوة زيد لعمرو فيه إذ لم يقصد به الإخبار بها.

ثم قال (ومن ثم قال مالك وبعض أصحابنا الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان فلانا شهادة بالوكالة فقط، والمذهب بالنسب ضمنا والوكالة أصلا) أي من هنا وهو أن المورد النسبة قال الإمام مالك وبعض أصحابنا: الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالوكالة فقط أي دون الشهادة في نسب الموكل، ووجه بنائه على ما ذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتي؛ والمذهب أي الراجح عندنا أنها شهادة بالنسب للموكل ضمنا والوكالة أصلا.

وعلى هذا قال باعلوي بان ابن حجر الهيتمي قد شهد بثبوت نسبهم حيث ذكره في كتابه الثبت قلت المطبعة التي طبعت هذا الكتاب من اهل تريم ويمكن ان

يكون قد حرف من مخطوطاته الاصلية والا فذكره فيه بمجرد النقل من كتاب الجزء اللطيف لابي بكر العيدروس البا علوي في سند لبس الخرقة من غير بحث ولا تحقيق حسنا للظن، ولا عبرة بالظن البين خطأه، لانه قد بان ان هذا النسب من وضع علي بن ابي بكر السكران في القرن التاسع لايكون كتاب في نسب ال البيت قبل القرن التاسع ذكر بانهم من ال البيت وجدهم عبيد المزعوم حسب زعمهم بانه ابن لاحمد بن عيسى بن محمد النقيب ليس شخصا تارخيا بل جميع اسماء نسبهم من القرن الخامس الى القرن التاسع ليسوا اشخاصا تاريخية لايذكرهم كتب التواريخ والانساب، وقد ذكر احمد بن عيسى وابنائه في كتب الانساب من القرن الخامس الى الثامن كتهذيب الانساب والمجدي ومنتقلة الطالبية والشجرة المباركة والفخري والاصيلي وليس فيهم ابنه المسمى عبيدا وانما ابنائه المعقبون كما ذكر الامام الرازي في الشجرة المباركة من ثلاثة بنين محمد وعلى وحسين، فنسب با علوي نسب باطل موضوع مردود يجب ان يطرح في حافة الحضارات والثقافات وزاوية الازمان والاوقات.

ثم قال (مسألة الخبر إما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة أو استدلالا) اي الخبر بالنظر إلى أمور خارجة عنه إما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة مثل

قول القائل النقيضان يجتمعان أو يرتفعان كزيد يحيى ويموت او زيد لم يحي ولم يمت، أو استدلالا مثل ما تقدم من نسب باعلوي وقول الفلسفي: العالم قديم.

ثم قال (وكل خبر أوهم باطلا ولم يقبل التأويل فمكذوب أو نقص منه ما يزيل الوهم) اي وكل خبر عنه صلى الله عليه وسلم أوهم باطلا في الذهن ولم يقبل التأويل فمكذوب عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل؛ وكذا كل خبر نقص منه من جهة راويه ما يزيل الوهم فمكذوب ايضا، من الأول ما روي أن الله خلق نفسه فإنه يوهم حدوثه في الذهن ، وقد دل العقل القاطع على أنه تعالى منزه عن الحدوث، فهذا مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أوهم عليه قولا باطلا. ومن الثاني أنه عليه السلام ذكر مائة سنة أنه «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة» وهذا خلاف للمشاهدة، وإنما سقط منه "لا يبقى على ظهر الأرض منكم" فأسقط الراوي "منكم" فهذا مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لوجود الوهم بذلك النقص، وكذلك قول ابن مسعود في ليلة الجن: "ما شهدها أحد منا"، مع أنه جاء عنه في رواية اخرى "كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن" فالراوي اسقط "غيري" والاصل "احد منا غيري" فبهذا لا يسوغ من قال بأن ابن مسعود ممن كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثم قال (وسبب الوضع نسيان أو افتراء أو غلط أو غيرها) اي وسبب الوضع في الخبر بأن يكذب على النبي صلى الله عليه وسلم نسيان من الراوي لما رواه فيزيد فيه أو يغير معناه أو يرفعه وهو موقوف. ؛ أو افتراء عليه صلى الله عليه وسلم كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة قال حماد بن زيد: وضعت الزنادقة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة عشر ألف حديث ؛ او غلط من الراوي بأن يسبق لسانه إلى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدي معناه؛ أو غيرها كما ذهب إليه بعض الكرامية من جواز وضع الحديث في باب الترغيب والترهيب. قال ابن العراقي بقى لذلك أسباب، منها: الارتزاق والاحتراف فقد كان جماعة يرتزقون بذلك في قصصهم كأبي سعد المدائني ومنها الاحتساب وطلب الأجر كأحاديث فضائل القرآن، ومنها الانتصار لآرائهم كما يفعل الخطابية. انتهى.

ثم قال (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة بغير معجزة او تصديق الصادق، وما نقب عنه ولم يوجد عند اهله، وبعض المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله خلافا للرافضة) اي ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة أي قوله انه رسول الله إلى الناس بلا معجزة أو بلا تصديق الصادق له، لأن الرسالة عن الله على خلاف العادة،

والعادة تقضي بكذب من يدعي ما يخالفها بلا دليل، وقيل: لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه ؛ أما مدعي النبوة أي الإيحاء إليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قال إمام الحرمين؛

ومن المقطوع بكذبه ما نقب أي فتش عنه من الحديث ولم يوجد في الأصول المعتمدة من المسانيد ، والجوامع ، والكتب المشهورة ، ولم يوجد فيها ، ولا عند أهلها من الرواة ، وقيل: لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله، وهذا بعد زمان استقرار الأخبار أما قبل استقرارها كما في عصر الصحابة فيجوز أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الإمام الرازي؛

ومن المقطوع بكذبه بعض ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم آحادا وان لم يعلم بعينه لأنه روي عنه أنه قال: "سيكذب علي" فإن صح ذلك فلا بد من وقوعه، وإلا يقع كذب بهذا الحديث عليه وهو كما قال بعضهم حديث لا يعرف.

ومن المقطوع بكذبه المنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله تواترا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة لمخالفته للعادة فان صح فعلم كل من في المسجد فلما انفرد راو بذلك فهو دليل على كذبه؛ خلافا للرافضة أي في قولهم لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رواه في إمامة علي رضي الله

عنه نحو " أنت الخليفة من بعدي " مشبهين له بما يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصى قلنا هذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها إلى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر في إمامة علي فإنه لا يعرف ولو وقع فما خفي على أهل بيعة السقيفة أي الصحابة الذين بايعوا أبا بكر في سقيفة بني ساعدة من الخزرج، وهي صفة مظللة بمنزلة الدار لهم، ثم بايعه علي وغيره رضي الله عنهم .

ثم قال (وإما بصدقه كخبر الصادق وبعض المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم والمتواتر معنى أو لفظا وهو خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عن محسوس) اي وإما مقطوع بصدقه كخبر الصادق أي الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عن الكذب؛ وكبعض المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم وإن كنا لا نعلم عينه ؛ وكالمتواتر معنى او لفظا، وهو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس كالإخبار بوجود بلدة كذا لا معقول كخبر الفلاسفة بقدم العالم لجواز الغلط فيه.

فالمتواتر معنى إن اختلفوا فى اللفظ مع وجود معنى كلي كما إذا أخبر واحد عن جود حاتم أنه أعطى دينارا وآخر أنه أعطى فرسا وآخر أنه أعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الإعطاء وكخبر شجاعة علي؛ والمتواتر لفظا إن اتفقوا في اللفظ والمعنى كوجود مكة وبغداد.

ثم قال (وحصول العلم آية اجتماع شرائطه ولا تكفي الأربعة وفاقا للقاضي والشافعية، وما زاد عليها صالح من غير ضبط، وتوقف القاضي في الخمسة، وقال الإصطخري: أقله عشرة، وقيل: اثنا عشر، وعشرون، وأربعون، وسبعون، وثلاثمائة وبضعة عشر) اي وحصول العلم اليقيني آية أي علامة اجتماع شرائط المتواتر، اي فاذا حصل العلم اليقيني من جمع في خبر فهو متواتر، ولا تكفي الأربعة في عدد الجمع المذكور وفاقا للقاضي أبي بكر الباقلاني والشافعية لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم؛

وما زاد عليها أي الأربعة صالح لأن يكفي في عدد الجمع في المتواتر من غير ضبط بعدد معين؛ وتوقف القاضي في الخمسة هل تكفي؛ وقال الإصطخري أقل عدد الجمع الذي يفيد خبره العلم عشرة ؛ لأن ما دونها آحاد؛ وقيل أقله اثنا عشر كعدد النقباء الذين بعثهم موسى قال تعالى {وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا} [المائدة: ١٢] فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك؛

و قيل أقل عدد المتواتر عشرون لأن الله تعالى قال {إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين} [الأنفال: ٦٥]؛ وقيل أقله أربعون لأن الله تعالى قال {يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين} [الأنفال: ٦٤] وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا؛ وقيل أقله سبعون لأن الله تعالى قال {واختار موسى قومه

سبعين رجلا لميقاتنا} [الأعراف: ١٥٥]؛ وقيل أقله ثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد تفتح ما بين الثلاث إلى التسع.

ثم قال (والأصح لا يشترط فيه إسلام ولا عدم احتواء بلد) اي والأصح أنه لا يشترط في المتواتر إسلام في رواية ولا عدم اجتماع بلد واحد عليهم فيجوز أن يكونوا كفارا، وأن يجتمعوا في بلد واحد كأن يخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم؛ لأن الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب، وقيل: لا يجوز ذلك لجواز تواطؤ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم.

ثم قال (وأن العلم فيه ضروري وقال الكعبي والإمامان: نظري، وفسره إمام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصلة لا احتياج إلى النظر عقيبه، وتوقف الآمدي) اي والأصح أن العلم في المتواتر ضروري لايحتاج إلى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان؛ وقال الكعبي من المعتزلة والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي نظري؛ وفسر إمام الحرمين كونه نظريا بمعنى توقفه على مقدمات حاصلة وهي كون الخبر خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس لا بمعنى احتياجه إلى النظر عقيب سماعه؛ وتوقف الآمدي عن القول بواحد من الضروري والنظري.

ثم قال (ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات والصحيح ثالثها، إن علمه لكثرة العدد متفق وللقرائن قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو) اي ثم إن أخبر عدد التواتر عما عاينوه حال كونهم طبقة فقط فذاك واضح؛ وإلا أي وإن لم يخبروا عن عيان بل عن نقل الغير فيشترط كونهم جمعا يمتنع تواطؤهم على الكذب في كل الطبقات، ومن هذا يتبين أن المتواتر في الطبقة الأولى قد يكون آحادا فيما بعدها وهذا محمل القراءات الشاذة كما تقدم؛

وقد اختلف في أن العلم الحاصل من الخبر المتواتر هل يطرد حصوله لجميع السامعين؟ على أقوال ثلاثة: الأول: يطرد مطلقا اي يجب حصول العلم لكل من السامعين مطلقا لأن القرائن في مثل ذلك ظاهرة لا تخفى على أحد منهم؛ الثاني لا يطرد مطلقا اي لا يجب ذلك بل قد يحصل العلم مطلقا لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز أن لا يحصل العلم لبعض بكثرة العلم كالقرائن. والصحيح ثالثها وهو ان علم المتواتر متفق للسامعين ان كان مستندا إلى كثرة العدد فيطرد حصوله لكل منهم لعدم الفرق، وإن كان مستندا إلى القرائن مع الزائدة على اقل العدد فلا لأنه قد يختلف بالنظر إلى الأشخاص فيحصل لزيد دون عمرو مثلا من السامعين، لأن القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر.

ثم قال (وإن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه، وثالثها: يدل إن تلقوه بالقبول) اي والصحيح من الاقوال الثلاثة أن إجماع الامة في عمل على وفق خبر لا يدل على صدق الخبر في نفس الأمر مطلقا لأنه يحتمل أن يكون عملهم لدليل آخر غير ذلك الخبر، وإن ذلك الدليل لم ينقل إلينا وذلك لا يدل على عدمه؛ وثانيها يدل مطلقا لأن الظاهر استنادهم في ذلك العمل إلي ذلك الخبر ولو لم يصرحوه لعدم ظهور مستند غيره؛ وثالثها يدل على صدقه إن تلقى المجمعون بالقبول بأن صرحوا بالاستناد إليه فإن لم يتلقوه بالقبول بأن لم يتعرضوا بالاستناد إليه فلا يدل على صدقه لجواز استنادهم إلى غيره مما استنبطوه من القرآن.

ثم قال (وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله خلافا للزيدية) اي وكذلك لا يدل على صدق الخبر بقاء نقله مع توفر الدواعي على إبطاله بأن لم يبطله ذوو الدواعي مع سماعهم له آحادا، خلافا للزيدية في قولهم: يدل على صدقه، قالوا: للاتفاق على قبوله حينئذ، قلنا الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر، مثاله «قوله صلى الله عليه وسلم لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» رواه الشيخان فإن دواعي بني أمية متوفرة على إبطاله ولم يبطلوه.

ثم قال (وافتراق العلماء بين مؤول ومحتج خلافا لقوم) اي وافتراق العلماء في الخبر بين مؤول له ومحتج به اي بعضهم من يؤوله عن ظاهره وبعضهم من يحتج بظاهره لا يدل على صدقه خلافا لقوم في قولهم: يدل على صدق الخبر قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا: الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر.

ثم قال (وأن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم صادق) اي والصحيح أن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم عن تكذيبه من خوف أو طمع في شيء من المخبر فهو صادق فيما أخبر به لأن سكوتهم تصديق له عادة فيقطع الخبر بصدقه، وقيل: لا يلزم من سكوتهم تصديقه، لجواز أن يسكتوا عن تكذيبه لا لشيء.

ثم قال (وكذا المخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير وعلى الكذب خلافا للمتأخرين وقيل: يدل إن كان عن دنيوي) وكذا يعد صادقا المخبر بمسمع النبي أي بمكان يسمع النبي صلى الله عليه وسلم فيه الخبر ولا حامل على التقرير و على الكذب للمخبر منه صلى الله عليه وسلم دينيا كان أو دنيويا لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحدا على كذب؛ خلافا للمتأخرين

منهم الآمدي وابن الحاجب في قولهم: لا يدل سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على صدق المخبر؛

وقيل: يدل على صدق المخبر إن كان مخبرا عن أمر دنيوي بخلاف الديني فلا يدل أما في الديني فلجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم بينه أو أخر بيانه خلاف ما أخبر به المخبر، وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي يعلم كما في لقاح النخل روى مسلم عن أنس «أنه – صلى الله عليه وسلم – مر بقوم يلقحون النخل فقال لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصا فمر بهم فقال ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، فقال أنتم أعلم بأمر دنياكم» قوله فخرج شيصا اي فخرج التمر رديئا بعدم التلقيح ؛

ثم قال (وأما مظنون الصدق فخبر الواحد، وهو ما لم ينته إلى التواتر، ومنه المستفيض وهو الشائع عن أصل، وقد يسمى مشهورا وأقله اثنان وقيل: ثلاثة) اي وأما مظنون الصدق فخبر الواحد، وليس المراد ما يرويه الواحد فقط بل هو ما لم ينته إلى التواتر واحدا كان راويه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أو لا؛ ومن الخبر الواحد المستفيض وهو الشائع عن أصل أي عن إمام معتد به في الرواية فخرج الشائع لا عن أصل، وقد يسمى المستفيض مشهورا وأقله من حيث عدد راويه اثنان، وقيل: ثلاثة الأول مأخوذ من قول الشيخ في التنبيه وأقل ما يثبت به

الاستفاضة اثنان، وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة. واختار ابن الصباغ وغيره سماعه من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب، قال: وهو أشبه بكلام الشافعي، وهو يؤيد مقالة ابن فورك في أنه قسم من المتواتر.

ثم قال (مسألة: خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة، وقال الأكثر: لا مطلقا وأحمد: يفيد العلم مطلقا، والأستاذ وابن فورك: يفيد المستفيض علما نظريا) اي خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة كما في إخبار الرجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء، وإحضار الكفن والنعش؛ وقال الأكثر لا يفيد العلم مطلقا وما ذكر من القرينة يوجد مع الإغماء؛

وقال الإمام أحمد يفيد العلم مطلقا بشرط العدالة؛ لأنه حينئذ يجب العمل به كما سيأتي، وإنما يجب العمل بما يفيد العلم لقوله تعالى {ولا تقف ما ليس لك به علم} [الإسراء: ٣٦] {إن يتبعون إلا الظن} [النجم: ٢٣] نهي عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظن. وأجيب بأن ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحدانية الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به، لما ثبت من العمل بالظن في الفروع؛ وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وابن فورك: يفيد المستفيض علما نظريا، بخلاف المتواتر فإنه يفيد علما ضروريا والآحاد فانه يفيد علما ظنيا.

ثم قال (مسألة: يجب العمل به في الفتوى والشهادة إجماعا وكذا سائر الأمور الدينية قيل: سمعا، وقيل: عقلا) اي يجب العمل بخبر الواحد بما يفتي به المفتي وبما يشهد به الشاهد بشرطه من عدالة وسمع وبصر وغيره مما هو معروف في محله إجماعا، وكذا يجب العمل به في سائر الأمور الدينية الظنية أي باقيها يجب العمل فيها بخبر الواحد كالإخبار بدخول وقت الصلاة أو بتنجس الماء وغير ذلك؛ قيل: يجب العمل سمعا اي بالدليل السمعي لا عقلا؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام كما هو معروف، فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة؛

وقيل: يجب العمل عقلا وإن دل السمع أيضا على معنى أنه لو لم يرد الدليل السمعي بوجوب العمل به لدل على ذلك العقل لأنه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الأحكام المروية بالآحاد وهي كثيرة جدا، ولا سبيل إلى القول بذلك، وإنما لم يرجح الأول كما رجحه غيره على ما هو المعتمد عند أهل السنة؛ لأن الثاني منقول عن الإمام أحمد والقفال وابن سريج من أئمة السنة كبعض المعتزلة.

ثم قال (وقالت الظاهرية: لا يجب مطلقا والكرخي في الحدود، وقوم في ابتداء النصب، وقوم فيما عمل الأكثر بخلافه، والمالكية فيما عمل أهل المدينة) اي وقالت الظاهرية لا يجب العمل بالخبر الواحد مطلقا لإنه لم يوجد ما يدل على أنه

حجة، فوجب القطع بأنه غير حجة وأن الدليل السمعي قام على أنه غير حجة وهو رأي القاشاني وابن داود وأن الدليل العقلي قام على امتناع العمل به، وعليه جماعة من المتكلمين كالجبائي ؛

و قال الكرخي لا يجب العمل بالخبر الواحد في الحدود لأنها تدرأ بالشبهة لحديث مسند أبي حنيفة «ادرءوا الحدود بالشبهات» ، واحتمال الكذب في الآحاد شبهة.، قلنا: لا نسلم أنه شبهة على أنه موجود في الشهادة أيضا؛

و قال قوم: لا يجب العمل به في ابتداء النصب بخلاف ثوانيها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال فقبلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع، ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان اي ولد الناقة والعجاجيل اي ولد البقر لأنه أصل يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الأولاد فلا زكاة عندهم في الأولاد مع شمول الحديث لها أي حديث البخاري عن أنس حيث كتب له أبو بكر لما وجهه إلى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم في أربع وعشرين من الإبل فما دونها الغنم في كل خمس شاة فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض الحديث.

وقال قوم لا يجب العمل بالخبر الواحد فيما عمل الأكثرون فيه مخالفين له لأن عملهم بخلاف ذلك الخبر حجة مقدمة عليه كعمل جميعهم، قلنا لا نسلم أن عمل الاكثرين حجة؛ وقالت المالكية لا يجب العمل به فيما عمل أهل المدينة فيه بخلافه لأن عملهم كقولهم حجة مقدمة على ذلك الخبر، قلنا: لا نسلم حجية ذلك، وقد نفت المالكية خيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين «إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا» لعمل أهل المدينة بخلافه.

ثم قال (والحنفية فيما تعم به البلوى، أو خالفه راويه، أو عارض القياس، وثالثها في معارض القياس إن عرفت العلة بنص راجح على الخبر، ووجدت قطعا في الفرع لم يقبل، أو ظنا فالوقف وإلا قبل) اي و قالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى بأن يحتاج الناس إليه كحديث «من مس ذكره فليتوضأ» صححه الإمام أحمد وغيره؛ فلا يعمل بالآحاد فيه فلا يبطل الوضوء عندهم مس الذكر؛

وكذا لا يجب العمل بخبر الواحد عند الحنفية اذا خالفه راويه في العمل لأنه إنما خالفه لدليل، مثاله حديث أبي هريرة في الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات» وقد روى الدارقطني عنه أنه «أمر بالغسل من ولوغه ثلاث مرات» ويؤخذ من قوله أو خالفه راويه ما صرحوا به من أن الخلاف فيما إذا

تقدمت الرواية عن العمل المخالف فإن تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل به اتفاقا.

واذا عارض خبر الواحد القياس فثلاثة اقوال الاول اذا عارضه ولم يكن راويه فقيها لا يجب العمل به لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب والثاني يجب العمل به ان كان فقيها؛ وثالثها أي الأقوال في الخبر المعارض للقياس أنه إن عرفت العلة في الأصل بنص راجح ووجدت قطعا في الفرع لم يقبل الخبر المعارض لذلك القياس لرجحانه عليه حينئذ؛

أو عرفت العلة ظنا فالوقف عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ؛ وقوله وإلا قبل أي وإن لم تعرف العلة بنص راجح بأن عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح قبل.

مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين، واللفظ للبخاري«لا تصروا الإبل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر» فرد التمر بدل اللبن، فان هذا الخبر مخالف للقياس فيما يضمن به التالف من مثله أو قيمته. وتصروا بضم التاء وفتح الصاد مع التشديد امر من صرى الناقة : حبس لبنها في الضرع.

ثم قال (والجبائي: لا بد من اثنين أو اعتضاد، وعبد الجبار لا بد من أربعة في الزنا) اي وقال أبو علي الجبائي: لا بد في قبول خبر الواحد من اثنين يرويانه أو اعتضاد له فيما إذا كان راويه واحدا كأن يعمل به بعض الصحابة أو ينتشر فيهم؛ لأن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة أنه صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس، وقال: هل معك غيرك؟ فوافقه محمد بن سلمة الأنصاري فأنفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره؛

وعمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري أنه صلى الله عليه وسلم قال إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع، وقال أقم عليه البينة فوافقه أبو سعيد الخدري أي فقبل ذلك عمر رواه الشيخان. ويقوم مقام التعدد الاعتضاد، قلنا: طلب التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر في خبر الاستئذان إنما سمعت شيئا فأحببت أن أتثبت رواه مسلم؛

وقال عبد الجبار لا بد من أربعة في الزنا فلا يقبل خبر ما دونها فيه كالشهادة عليه.

ثم قال (مسألة: المختار وفاقا للسمعاني، وخلافا للمتأخرين: أن تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروي، ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد) اي المختار

وفاقا للسمعاني وخلافا للمتأخرين كالإمام الرازي والآمدي وغيرهما أن تكذيب الأصل الفرع اي الشيخ التلميذ فيما رواه عنه كأن قال ما رويت له، هذا لا يسقط المروي عن القبول لاحتمال نسيان الأصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا حيث كان كل واحد منهما معروف الثقة ، ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد كما لو انفردا لأن كلا منهما يظن أنه صادق.

ثم قال (وإن شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول وعليه الأكثر) اي وإن شك الأصل في أنه رواه للفرع كأن يقول شككت اني رويته له، أو ظن أنه ما رواه له كان يقول الأغلب على ظني أني ما رويته له، والفرع جازم بروايته عنه كان يقول تيقنت اني رويته عنه فالفرع أولى بالقبول من الأصل حيث كان معروف العدل، وعلى القبول الأكثر من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الأصل.

ثم قال (وزيادة العدل مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس، وإلا فثالثها: الوقف، ورابعها: إن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل، والمختار وفاقا للسمعاني: المنع، إن كان غيره لا يغفل، أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها) اي وزيادة الراوي العدل في الحديث خلافا على غيره من الرواة مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده، لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر، نحو ما في صحيح مسلم وغيره

من رواية أبي مالك الأشجعي عن ربعي عن حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "جعلت لنا الأرض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا" فهذه الزيادة تفرد بها أبو مالك الأشجعي، وسائر الرواة قالوا: "جعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا".

وإلا أي وإن علم اتحاد المجلس فثلاثة اقوال: اولها القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها، وثانيها عدمه لجواز خطأ من زاد فيها، فثالثها الوقف عن قبولها وعدمه والرابع إن كان غير من زاد جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل الزيادة، وإلا قبلت.

والمختار وفاقا للسمعاني منع القبول إن كان غيره جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها وبهذا يزيد هذا القول على الرابع، وإن لم يكن الأمر كذلك قبلت.

ثم (فإن كان الساكت أضبط أو صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل تعارضا) اي فإن كان الساكت عن الزيادة أضبط ممن ذكرها أو صرح بنفيها على وجه يقبل كأن قال ما سمعتها تعارضا أي الخبران فيها فينظر إلى أعدل البينتين، بخلاف ما إذا نفاها على وجه لا يقبل بان محض النفي فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فإنه

لا أثر لذلك فلا يقبل لأنه لا مسند له، فقوله لم يقل الزيادة النبي ليس فيه اسناد بخلاف قوله ما سمعتها فالقائل يسنده الى نفسه.

ثم قال (ولو رواها مرة وترك أخرى فكراوبين) اي ولو روي الزيادة راو مرة وترك أخرى فحكمه فيها وفي تركها كراويين فإن أسندهما الى مجلس واحد فيجيء الخلاف السابق وهو قيل: تقبل لجواز السهو في الترك، وقيل: لا لجواز الخطأ في الزيادة، وقيل: بالوقف عنهما وان اسندهما إلى مجلسين قبلت.

ثم قال (ولو غيرت إعراب الباقي تعارضا، خلافا للبصري) اي ولو غيرت الزيادة إعراب الباقي تعارضا لاختلاف المعنى حينئذ فينظر إلى أعدل البينتين كما لو روي "نصف صاع" في حديث الصحيحين «فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر» إلخ فغيرت الزيادة اعراب صاعا منصوبا الى مجرور؛ خلافا للبصري أبي عبد الله في قوله تقبل الزيادة كما إذا لم يتغير الإعراب.

ثم قال (ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر) اي ولو انفرد واحد عن واحد فيما روياه عن شيخ بزيادة قبل المنفرد فيها عند الأكثر لقيام الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد، ولأن معه زيادة علم، وقيل: لا لمخالفته لرفيقه.

ثم قال (ولو أسند وأرسلوا أو وقف ورفعوا فكالزيادة) اي ولو أسند الخبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم واحد من رواته وأرسله الباقون بأن لم يذكروا الصحابي كما يعلم مما يأتي، أو وقف الخبر الى الصحابي ولم يرفعه الى النبي ورفعوه فحكمه كجكم الزيادة في المتن في خلاف ما تقدم. قال المحلي كذا بخط المصنف سهوا وصوابه أو رفع ووقفوا انتهى قال العطار لأن الكلام في زيادة العدل على غيره، ولا يكون آتيا بزيادة إلا إذا كان هو الذي رفع ووقف غيره انتهى. قلت لا سهو في كلام المصنف لانه يحتمل ان يعد مجرد مخالفة الراوي زيادة ولو كانت نقصا في الظاهر.

ثم قال (وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا أن يتعلق به) اي وحذف بعض الخبر ورواية الباقي جائز عند الأكثر إذا كان مستقلا لأنهما كخبرين مثاله اذا قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه فحذف عجز الحديث "الحل ميتته"، او بالعكس حذف صدره وروى عجزه، فاصل هذا الحديث "هو الطهور ماؤه الحل ميتته".

إلا أن يتعلق به أي يحصل بالمحذوف التعلق للبعض الآخر المذكور فلا يجوز حذفه اتفاقا لإخلاله بالمعنى المقصود كأن يكون غاية أو مستثنى كما في حديث الصحيحين «أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى تزهي» وحديث

مسلم «لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق إلا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء».

ثم قال (وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد المتنافيين فالظاهر حمله عليه، وتوقف أبو إسحاق الشيرازي، وإن لم يتنافيا فكالمشترك في حمله على معنييه) اي وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد محمليه المتنافيين كالقرء يحمله على الطهر أو الحيض فالظاهر حمله عليه، لأن الظاهر أنه إنما حمله عليه لقرينة؛

وتوقف الشيخ أبو إسحاق الشيرازي حيث قال فقد قيل يقبل وعندي فيه نظر أي لاحتمال أن يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة؛ وإنما لم يساو التابعي الصحابي على الراجح لأن ظهور القرينة للصحابي أقرب؛ وإن لم يتنافيا أي المحملان فحكمه كالمشترك في حمله على معنييه معا ولا يقصر على محمل الراوي إلا على القول بأن مذهبه يخصص.

وقال القاضي أبو الطيب في تعليقه، في باب بيع الثمار: مذهب الشافعي رضي الله عنه، أن الراوي إذا روى حديثا له احتمالان وفسره بأحد محمليه، وجب

قبوله، كتفسير ابن عمر التفرق بالأبدان، دون الأقوال، وقال أبو علي بن أبي هريرة: أحمله عليهما معا.

ثم قال (فإن حمله على غير ظاهره فالأكثر على الظهور؛ وقيل على تأويله مطلقا، وقيل: إن صار إليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم إليه) اي فإن حمل الصحابي مرويه على غير ظاهره كأن يحيل اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي أو الأمر على الندب دون الوجوب فالأكثر على الظهور أي على اعتبار ظاهر المروي لا على حمل الصحابي، وفيه قال الشافعي رضي الله عنه كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته. وقوله أترك الحديث أي أترك حمله على ظاهره وقوله لحججته اي لغلبته؛

وقيل يحمل على تأويل الصحابي مطلقا لأنه لا يفعل ذلك إلا لدليل، قلنا في ظنه: وليس لغيره اتباعه فيه؛ وقيل: يحمل على تأويله إن صرح بان هذا التأويل لظنه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم من قرينة شاهدها، قلنا: ظنه ليس لغيره اتباعه فيه؛ لأن المجتهد لا يقلد مجتهدا فإن ذكر دليلا عمل به.

ثم قال (مسألة: لا يقبل مجنون وكافر، وكذا صبي في الأصح، فإن تحمل فبلغ فأدى قبل عند الجمهور) اي لا يقبل في الرواية مجنون لأنه لا يمكنه الاحتراز

عن الخلل، وسواء أطبق جنونه أم تقطع؛ وكذا لايقبل فيه كافر ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لأنه لا وثوق به في الجملة ؛ وكذا صبي مميز في الأصح لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب فلا يوثق به، وقيل يقبل إن علم منه التحرز عن الكذب؛

فإن تحمل الصبي فبلغ فأدى ما تحمله قبل عند الجمهور لانتفاء المحذور السابق، وقيل: لا يقبل؛ لأن الصغر مظنة عدم الضبط والتحرز ويستمر المحفوظ إذ ذاك، ولو تحمل الكافر فأسلم فأدى قبل قال المصنف في شرح المنهاج على الصحيح وكذا الفاسق يتحمل فيتوب فيؤدي يقبل.

ثم قال (ويقبل مبتدع يحرم الكذب وثالثها قال مالك إلا الداعية، ومن ليس فقيها، خلافا للحنفية فيما يخالف القياس، والمتساهل في غير الحديث، وقيل: يرد مطلقا، والمكثر وإن ندرت مخالطته المحدثين إذا أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك الزمان) اي ويقبل في الرواية مبتدع لا يكفر ببدعته ويحرم الكذب لنصرة مذهبه سواء دعا الناس إليه أم لا، وقيل: لا يقبل مطلقا لابتداعه المفسق له وثالثها أي الأقوال قال الامام مالك يقبل إلا الداعية أي الذي يدعو الناس إلى بدعته لأنه لا يؤمن فيه أن يضع الحديث على وفقها؛

أما من يجوز الكذب فلا يقبل أكفر ببدعته أم لا، وكذا من يحرمه وكفر ببدعته كالمجسم عند الأكثر لعظم بدعته، والإمام الرازي وأتباعه على قبوله لا من الكذب فيه لأن كفره ليس بصريح بل لأنه يستلزم الجهل بالله، والجهل بالله كفر ويستلزم إيقاع العبادة لغير الله، وهو الجسم المعتقد فيه الألوهية على أن لازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح.

ويقبل في الرواية من ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس لما تقدم مع جوابه؛ ويقبل فيها المتساهل في غير الحديث بأن يتحرز في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف المتساهل فيه فيرد؛ وقيل: يرد المتساهل مطلقا أي في الحديث وغيره؛ لأن التساهل في غير الحديث يجر إلى التساهل فيه؛

ويقبل المكثر من الرواية وإن ندرت مخالطته للمحدثين لكن هذا إذا أمكن تحصيل ذلك القدر الكثير الذي رواه من الحديث في ذلك الزمان الذي خالط فيه المحدثين فإن لم يمكن فلا يقبل في شيء مما رواه لظهور كذبه في بعض لا تعلم عينه.

ثم قال (وشرط الراوي العدالة، وهي ملكة تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة وهوى النفس والرذائل المباحة كالبول في الطريق) اي وشرط الراوي العدالة وهي ملكة أي هيئة راسخة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر

وصغائر الخسة كسرقة لقمة وتطفيف تمرة وتمنع من هوى النفس أي اتباعه لانه لا بد في العدالة من الاعتدال عند انبعاث الأغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه فإن المتقي الكبائر والصغائر الملازم للطاعة والمروءة قد يستمر على ذلك ما دام سالما من الهوى فإذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال وانحل عصام التقوى وتمنع الملكة ايضا الرذائل المباحة كالبول في الطريق الذي هو مكروه والأكل في السوق لغير سوقي؛ أما صغائر غير الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة إلى أجنبية فلا تنتفي بها العدالة الا ان يصر عليها.

ثم قال (فلا يقبل المجهول باطنا، وهو المستور، خلافا لأبي حنيفة، وابن فورك وسليم، وقال إمام الحرمين: يوقف ويجب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور) اي فلا يقبل في الرواية المجهول العدالة باطنا وهو المستور لانتفاء تحقق شرط العدالة؛ خلافا لأبي حنيفة وابن فورك وسليم الرازي في قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول شرط العدالة وهو الاسلام والعقل وبعدم ظهور الفسق فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن؛

وقال إمام الحرمين يوقف عن القبول والرد إلى أن يظهر حال المجهول بالبحث عنه. ويجب الانكفاف عما ثبت حله بالأصل إذا روى التحريم فيه إلى

الظهور لحاله احتياطا واعترض ذلك بأن اليقين لا يرفع بالشك يعني فالحل الثابت بالأصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين بالشك بجامع الثبوت.

ثم قال (أما المجهول باطنا وظاهرا فمردود إجماعا وكذا مجهول العين، فإن وصفه نحو الشافعي بالثقة، فالوجه قبوله، وعليه إمام الحرمين خلافا للصيرفي والخطيب) اي أما المجهول العدالة ظاهرا وباطنا فمردود إجماعا لانتفاء تحقق العدالة وظنها؛ وكذا مجهول العين كأن يقال فيه "عن رجل" مردود إجماعا لانضمام جهالة العين إلى جهالة الحال،

فإن وصف المجهول نحو الشافعي من أئمة الحديث الراوي عنه بالثقة كقول الشافعي كثيرا أخبرني الثقة وكذلك مالك قليلا فالوجه قبوله، وعليه إمام الحرمين لأن واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك؛ خلافا للصيرفي والخطيب البغدادي في قولهما لا يقبل لجواز أن يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف. وأجيب ببعد ذلك جدا مع كون الواصف مثل الشافعي أو مالك محتجا به على حكم في دين الله تعالى.

ثم قال (وإن قال: لا اتهمه فكذلك: وقال الذهبي: ليس توثيقا) اي وإن قال نحو الشافعي في وصف المجهول "اخبرني من لا أتهمه" فكذلك يقبل، فيكون

هذا اللفظ توثيقا اي كقوله أخبرني الثقة ؛ وقال الذهبي ليس توثيقا وإنما هو نفي للاتهام.

ثم قال (ويقبل من أقدم جاهلا على مفسق مظنون أو مقطوع في الأصح) اي وتقبل رواية من أقدم اي ارتكب على فعل مفسق مظنون كشرب النبيذ أو مقطوع كشرب الخمر جاهلا انه مفسق في الأصح سواء اعتقد الإباحة أم لم يعتقد شيئا لعذره بالجهل، وقيل: لا يقبل لارتكاب المفسق، وإن اعتقد الإباحة، وقيل: يقبل في المظنون دون المقطوع أما المقدم على المفسق عالما بحرمته فلا يقبل قطعا.

ثم قال (وقد اضطرب في الكبيرة، فقيل: ما توعد عليه بخصوصه وقيل ما فيه حد، وقيل ما نص الكتاب على تحريمه وأوجب في جنسه حد، والأستاذ والشيخ الإمام كل ذنب، ونفيا الصغائر، والمختار وفاقا لإمام الحرمين كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) اي وقد اضطرب في الكبيرة فقيل: هي ما توعد عليه بخصوصه في الكتاب أو السنة؛ وقيل: هي ما فيه حد، قال الرافعي وهم اي الفقهاء إلى ترجيح هذا أميل، والأول ما يوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكر الاصوليون عند تفصيل الكبائر لأن من الكبائر ما لا حد فيه كعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف ؛

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والشيخ الإمام والد المصنف: هي كل ذنب ونفيا الصغائر نظرا إلى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه، وعلى هذا يقال في تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة: أكبر الكبائر وكبائر الخسة؛ لأن بعض الذنوب لا يقدح في العدالة اتفاقا؛ والمختار وفاقا لإمام الحرمين أنها كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة؛

ثم قال (كالقتل والزنا، واللواط، وشرب الخمر، ومطلق المسكر، والسرقة، والغصب، والقذف، والنميمة، وشهادة الزور، واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم، والعقوق والفرار، ومال اليتيم وخيانة الكيل او الوزن وتقديم الصلاة وتأخيرها والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة، والرشوة، والدياثة، والقيادة، والسعاية، ومنع الزكاة، ويأس الرحمة، وأمن المكر، والظهار، ولحم الخنزير، والميتة، وفطر رمضان، والغلول، والمحاربة، والسحر، والربا، وإدمان الصغيرة) اي الكبيرة مع وجود الإيمان كالقتل أي عمدا كان أو شبه عمد بخلاف الخطأ، والزنا، واللواط، وشرب الخمر وإن لم تسكر لقلتها، ومطلق المسكر كالمشتد من نقيع الزبيب أما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة؛

والسرقة والغصب وقيد جماعة الغصب بما تبلغ قيمته ربع مثقال كما يقطع به السرقة أما سرقة الشيء القليل فصغيرة قال الحليمي إلا إذا كان المسروق منه مسكينا لا غنى به عن ذلك فيكون كبيرة، والقذف قال الحليمي قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لأن الإيذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المتسترة وقال ابن عبد السلام قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فمباح، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب.

والنميمة وهي نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد بينهم أما نقل الكلام نصيحة للمنقول إليه فواجب؛ ولم يذكر المصنف الغيبة وهي ذكر الشخص أخاه بما يكرهه وإن كان فيه، والعادة قرنها بالنميمة لأن صاحب العدة قال: إنها صغيرة وأقره الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها نعم قال القرطبي في تفسيره: إنها كبيرة بلا خلاف. وتباح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها.

وشهادة الزور وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بالنفي بل قال ولم تثبت إلا فلسا؛ واليمين الفاجرة، وقطيعة الرحم، والعقوق للوالدين، والفرار من الزحف نعم يجب إذا علم أنه إذا ثبت يقتل

من غير نكاية في العدو لانتفاء إعزاز الدين بثبوته، وأكل مال اليتيم وتردد ابن عبد السلام في تقييده بنصاب السرقة، وخيانة الكيل اوالوزن في غير الشيء التافه، وتقديم الصلاة وتأخيرها من غير عذر كالسفر، والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أما الكذب على غيره فصغيرة؛

وضرب المسلم بلا حق، وسب الصحابة أما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة؛ وكتمان الشهادة، والرشوة وهي أن يبذل مالا ليحق باطلا أو يبطل حقا وإن كانت يسيرة أو كان الحق مالا دون نصاب السرقة، وقد فشت الرشوة الآن حتى كادت تعد من الأمور العادية التي لا يقع إنكار بتعاطيها ولا إظهارها في اندونيسيا وفي غيرها في بلاد الاسلام ولا سيما في بلاد الكفر ولكن الله اصطفى من عباده من سلم منها في كل زمان فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم؛

أما بذل مال للمتكلم مع السلطان في جائز مثلا فجعالة جائزة وهذا مذهبنا معاشر الشافعية، ومذهب مالك عدم الجواز لأنه من الأخذ على الجاه. قال الكمال وقيد بالجائز احترازا عن الواجب كالمحبوس ظلما، وقد وقع في فتاوى النووي نقلا عن القفال أن المحبوس ظلما إذا بذل مالا لمن يتكلم في خلاصه بجاهه أو غيره لم يكن من باب الرشوة بل هو عوض حلال كسائر الجعالات.

قال العطار والذي في فتاوى القفال هو أنه لو كان اي الخلوص بيد ظالم فقال إن خلصتني منه فلك كذا يحتمل أن يقال يستحقه كرد الآبق ويحتمل أن يقال تخليصه من جملة النهي عن المنكر وهو من فروض الكفاية فيكون بالتخلص مسقطا للفرض عن نفسه فلا يستحق جعلا هذا كلامه، وفي الروضة في القضاء أنه إن كان الطالب للقضاء ممن يتعين عليه ويستحب له فله بذل المال والآخذ ظالم بالأخذ، فيحل البذل للجاعل ويحرم على الآخذ اهـ .

والدياثة وهي عدم الغيرة على اهله، والقيادة وهي لمن يجمع بين الرجال والنساء في الحرام، والسعاية وهي أن يذهب الرجل إلى سلطان او ظالم ليؤذي احدا بغير حق، ومنع الزكاة، ويأس الرحمة، وأمن المكر بالاسترسال في المعاصي والاتكال على العفو، والظهار، ولحم الخنزير والميتة أي تناوله لغير ضرورة، وفطر رمضان من غير عذر، والغلول وهو الخيانة من الغنيمة، والمحاربة وهي قطع الطريق على المارين بإخافتهم، والسحر، والربا، وإدمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع.

ثم قال (مسألة: الإخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية، وخلافه الشهادة) اي الإخبار عن شيء عام للناس لا ترافع فيه إلى الحكام سمي الرواية، وخلافه وهو الإخبار عن شيئ خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه إلى الحكام سمي الشهادة. وذكر العطار أشياء تفترق فيها الرواية عن الشهادة حكاية عن قول العراقي الاول

العدد لا يشترط في الرواية بخلاف الشهادة، الثاني: لا يشترط الذكورية فيها مطلقا بخلاف الشهادة في بعض المواضع، الثالث: لا يشترط الحرية فيها بخلاف الشهادة مطلقا.الرابع: لا يشترط فيها البلوغ انتهى.

ثم قال (وأشهد إنشاء تضمن الإخبار لا محض إخبار أو إنشاء على المختار) اي ولفظ أشهد إنشاء في المعنى تضمن الإخبار بالمشهود به، لا محض إخبار أو إنشاء على المختار؛ وقيل انه إخبار محض وهو ظاهر كلام اللغويين؛ وقيل انه إنشاء وإليه مال القرافي. واختلف أصحابنا في قول الملاعن: أشهد بالله هل هو يمين مؤكد بلفظ الشهادة، أو يمين فيها شوب شهادة؟ والصحيح الأول.

ثم قال (وصيغ العقود كبعت إنشاء، خلافا لأبي حنيفة) اي وصيغ العقود كبعت واشتريت وزوجت وتزوجت إنشاء لوجود مضمونها في الخارج بها، خلافا لأبي حنيفة في قوله: إنها إخبار على أصلها بأن يقدر وجود مضمونها في الخارج قبل التلفظ بها. واحتج القائلون بأنها إخبارات في ثبوت الأحكام فإن معنى قولك: بعت الإخبار عما في قلبك، فإن أصل البيع هو التراضي ووضعت لفظة بعت دلالة على الرضا، فكأنه أخبر بها عما في ضميره.

ثم قال (وقال القاضي: يثبت الجرح والتعديل بواحد، وقيل: في الرواية فقط، وقيل: لا فيهما) اي قال القاضي أبو بكر الباقلاني يثبت الجرح والتعديل بشخص واحد في الرواية والشهادة نظرا إلى أن ذلك خبر؛ وقيل: في الرواية فقط أي بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فإن الواحد يقبل في الرواية دون الشهادة؛ وقيل: لا فيهما نظرا إلى أن ذلك شهادة فلا بد فيه من العدد.

ثم قال (وقال القاضي: يكفي الإطلاق فيهما، وقيل: يذكر سببهما، وقيل: سبب التعديل فقط وعكس الشافعي وهو المختار في الشهادة، وأما الرواية فيكفي الإطلاق إذا عرف مذهب الجارح) اي وقال القاضي أيضا يكفي الإطلاق في الجرح والتعديل فلا يحتاج إلى ذكر السبب فيهما في راو او شاهد اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به؛ وقيل: يذكر سببهما ولا يكفي إطلاقهما لاحتمال أن يجرح بما ليس بجرح وأن يبادر إلى التعديل عملا بالظاهر؛ وقيل يذكر سبب التعديل فقط أي دون سبب الجرح؛ لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصلها لجواز الاعتماد فيه على الظاهر.

وعكس الشافعي رضي الله عنه فقد يذكر سبب الجرح للاختلاف فيه دون سبب التعديل وهو المختار في الشهادة، وأما الرواية فيكفي الإطلاق فيها للجرح

كالتعديل إذا عرف مذهب الجارح من أنه لا يجرح إلا بقادح، ولا يكتفى بمثل ذلك في الشهادة لتعلق الحق فيها بالمشهود له.

ثم قال (وقول الإمامين: يكفي إطلاقهما للعالم بسببهما هو رأى القاضي إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم) اي وقول الإمامين أي إمام الحرمين والإمام الرازي يكفي إطلاق الجرح والتعديل للعالم بسببهما ولا يكفي من غيره هو رأي القاضي المتقدم إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم بسببهما فلا يقال: إنه غيره، وإن ذكره معه ابن الحاجب وغيره.

ثم قال (والجرح مقدم إن كان عدد الجارح أكثر من المعدل إجماعا، وكذا إن تساويا أو كان الجارح أقل، وقال ابن شعبان: يطلب الترجيح) اي والجرح مقدم عند التعارض على التعديل إن كان عدد الجارح أكثر من عدد المعادل إجماعا، وكذا إن تساوى العدد أو كان الجارح أقل لاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل؛ وقال ابن شعبان من المالكية يطلب الترجيح في القسمين كما هو حاصل في الأول بكثرة عدد الجارح وعلى وزانه قال بعضهم إن التعديل فيما كان عدد الجارح اقل مقدم.

ثم قال (ومن التعديل حكم مشترط العدالة بالشهادة، وكذا عمل العالم في الأصح، ورواية من لا يروي إلا للعدل) اي ومن التعديل لشخص حكم الحاكم الذي اشترط العدالة في الشهادة بشهادة ذلك الشخص إذ لو لم يكن عدلا عنده لما حكم بشهادته ؛ وكذا عمل العالم المشترط للعدالة في الراوي برواية شخص تعديلا له في الأصح وإلا لما عمل بروايته، وقيل: ليس تعديلا له والعمل بروايته يجوز أن يكون احتياطا؛ وكذا ايضا رواية من لا يروي إلا عن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك بأن صرح بذلك أو عرف من عادته تعديل الشخص كما لو قال هو عدل، وقيل: لا لجواز أن يترك عادته.

ثم قال (وليس من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده ولا الحد في شهادة الزنا ونحو النبيذ ولا التدليس بتسمية غير مشهورة قال ابن السمعاني: إلا أن يكون بحيث لو سئل لم يبينه ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا: أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي، تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم. ولا بإيهام اللقى والرحلة. أما مدلس المتون فمجروح.) اي وليس من الجرح لشخص ترك العمل بمرويه و ترك الحكم بمشهوده لجواز أن يكون الترك لمعارض؛ ولا الحد له في شهادة الزنا بأن لم يكمل نصابها لأن الحد لأجل نقص العدد، لا لمعنى في الشاهد وهذا بناء على أظهر قولي الشافعي رضي الله عنه فيما إذا شهد ثلاثة بالزنا أنهم يحدون؛

ولا اي وليس من الجرح الحد في نحو شرب النبيذ الذي لا يسكر من المسائل الاجتهادية المختلف فيها كنكاح المتعة لجواز أن يعتقد إباحة ذلك؛ ولا التدليس فيمن روي عنه بتسمية غير مشهورة له حتى لا يعرف إذ لا خلل في ذلك، قال ابن السمعاني إلا أن يكون بحيث لو سئل عنه لم يبينه فإن صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه، وأجيب بمنع ذلك لجواز أن يكون أخفاه لغرض من الأغراض فترك الاستثناء أظهر من الاستثناء اي القول الاول اظهر من القول الثاني يعنى قول ابن السمعاني؛

ولا اي ليس من الجرح التدليس بإعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا أخبرنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي في قوله حدثنا أبو عبد الله الحافظ يعني به الحاكم لظهور المقصود؛ ولا التدليس بإيهام اللقى والرحلة الأول كقول من عاصر الزهري مثلا ولم يلقه قال الزهري موهما أي موقعا في الوهم أي الذهن أنه سمعه والثاني نحو أن يقال حدثنا وراء النهر موهما جيحون وهو نهر بلخ خرج منه أفاضل لا تحصى يعبر عنه بعضهم بعلماء ما وراء النهر، والمراد أنهر مصر كأن يكون بالجيزة وهي مدينة في شمال مصر قرب النيل لأن ذلك من المعاريض لا كذب فيه؛

أما مدلس المتون وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان فمجروح لإيقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم قال (مسألة: الصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وإن لم يرو ولم يطل، بخلاف التابعي مع الصحابي، وقيل: يشترطان وقيل: أحدهما، وقيل: الغزو أو سنة) اي الصحابي أي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم ذكرا كان أو أنثى فيشمل الأعمى من أول الصحبة كابن أم مكتوم بخلاف تعريف ابن الحاجب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يشمل الأعمى وخرج من اجتمع به كافرا فليس بصاحب له لعداوته؛

يسمى صحابيا على تلك الصفة وإن لم يرو عنه شيئا ولم يطل اجتماعه به، بخلاف التابعي مع الصحابي وهو صاحبه فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير إطالة للاجتماع به نظرا للعرف في الصحبة؛ وإن قيل: يكفي كالأول، والفرق أن الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبي أضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار، فالأعرابي الجلف اي الفظ الغليظ الجافي بمجرد ما يجتمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم؛

وقيل: يشترطان أي المذكوران من الرواية وإطالة الاجتماع في صدق اسم الصحابي نظرا في الإطالة إلى العرف، وفي الرواية إلى أنها المقصود الأعظم من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغ الأحكام؛ وقيل يشترط أحدهما فقط يعني قال بعضهم يشترط الإطالة وهذا مشهور وبعضهم يشترط الرواية ولو لحديث كما حكاه بعض المتأخرين؛

وقيل يشترط في صدق اسم الصحابي الغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم، أو سنة أي مضيها على الاجتماع به لأن لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا ينال إلا باجتماع طويل.

ثم قال (ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قبل وفاقا للقاضي) اي ولو ادعى المعاصر للنبي صلى الله عليه وسلم العدل الصحبة له قبل وفاقا للقاضي أبي بكر الباقلاني، لأن عدالته تمنعه من الكذب في ذلك، وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما قال أنا عدل.

قال العطار الطريق الذي تعرف به الصحابة بعد انقراض عصرهم إما التواتر كأبي بكر وعمر ونحوهما، أو الاستفاضة والشهرة كعكاشة بن محصن، أو شهادة صحابي فيه أنه صحابي كمحمد بن أبي حممة الدوسي الذي مات بأصبهان

مبطونا فشهد له أبو موسى الأشعري أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم، أو بأخبار آحاد التابعين بأنه صحابي بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح، أو قوله هو أنا صحابي إذا كان عدلا إذا أمكن ذلك، فإن ادعاه بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقبل لحديث فيه.

ثم قال (والأكثر على عدالة الصحابة وقيل هم كغيرهم، وقيل إلى قتل عثمان، وقيل: إلا من قاتل عليا) اي والأكثر من العلماء السلف والخلف على عدالة الصحابة فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة لأنهم خير الأمة قال صلى الله عليه وسلم «خير أمتي قرني» رواه الشيخان ومن طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه فيقام عليه الحد كما وقع لماعز والغامدية لأن عدالتهم لا تستلزم عصمتهم.

وقيل هم كغيرهم فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالاربعة رضي الله عنهم؛ وقيل هم عدول إلى حين قتل عثمان رضي الله عنه ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ، وفيهم الممسك عن خوضها، فمن علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يحتج للبحث عن عدالته وينبغي أن يلحق بالممسك من خاض وعلم أن خوضه على وجه الحق كعلي.

وقيل هم عدول إلا من قاتل عليا رضي الله عنه فهم فساق لخروجهم على الإمام ورد بأنهم مجتهدون في قتالهم له فلا يأثمون، وإن أخطئوا بل يؤجرون كما سيأتي في العقائد.

ثم قال (مسألة المرسل: قول غير الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم) اي المرسل قول غير الصحابي تابعيا كان أو ممن بعده "قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا" مسقطا الواسطة بينه وبين النبي وهو شيخه الصحابي، هذا اصطلاح الأصوليين، وأما اصطلاح المحدثين فهو قول التابعي، فإن كان القول من تابع التابعين فمنقطع أو ممن بعدهم فمعضل بفتح الضاد، وهو ما سقط منه راويان فأكثر، والمنقطع ما سقط منه راو فأكثر وعرفه العراقي بما سقط منه واحد غير الصحابي لينفرد عن المعضل والمرسل.

ثم قال (واحتج به أبو حنيفة ومالك والآمدي مطلقا، وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل، ثم هو أضعف من المسند خلافا لقوم، والصحيح رده، وعليه الأكثر منهم الشافعي والقاضي، قال مسلم: وأهل العلم بالأخبار) اي واحتج بالمرسل أبو حنيفة ومالك وأحمد في أشهر الروايتين عنه والآمدي مطلقا، قالوا: لأن العدل لا يسقط الواسطة بينه وبين النبي إلا وهو عدل عنده، وإلا كان ذلك تلبيسا قادحا فيه،

واحتج قوم به إن كان المرسل من أئمة النقل كسعيد بن المسيب والشعبي، بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه لظنه؛

ثم المرسل على الاحتجاج به أضعف من المسند أي الذي اتصل سنده خلافا لقوم في قولهم إنه أقوى من المسند قالوا لأن العدل لا يسقط إلا من يجزم بعدالته بخلاف من يذكره ، وأجيب بمنع ذلك؛ والصحيح رد الاحتجاج بالمرسل وعليه الأكثر منهم الإمام الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني قال مسلم في صدر صحيحه وأهل العلم بالأخبار اي وممن رد الاحتجاج به اهل العلم بها للجهل بعدالة الساقط وإن كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح؛

ثم قال (فإن كان لا يروي إلا عن عدل كابن المسيب قبل، وهو مسند) اي فإن كان المرسل لا يروي إلا عن عدل كأن عرف ذلك من عادته كابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن يرويان عن أبي هريرة قبل مرسله لانتفاء المحذور وهو اي المرسل حينئذ مسند حكما لأن إسقاط العدل كذكره.

ثم قال (وإن عضد مرسل كبار التابعين ضعيف يرجح كقول صحابي أو فعله أو الأكثر او إسناد أو إرسال أو قياس أو انتشار أو عمل العصر كان المجموع حجة، وفاقا للشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم) مرسل مفعول عضد وضعيف

فاعله ويرجح نعت لضعيف اي قد سبق ان الشافعي وغيرهم رد الاحتجاج بالمرسل لضعفه لكن ان اعتضد بغيره من الضعفاء صار صالحا للاحتجاج به عند الشافعي وغيره، والمرسل قسمان مرسل الكبار من التابعين ومرسل الصغار منهم وكبارهم هم الذين يأخذون اكثر الاحاديث من الصحابة وصغارهم هم الذين يأخذونه من كبار التابعين؛

فإن عضد مرسل كبار التابعين ضعيف يرجح صلاحيته للاحتجاج كان اعتضد بقول الصحابي أو فعله او بقول الأكثر من العلماء ليس فيهم صحابي أو بإسناد من جهة أخرى او بارسال اي أن يروى مثله مرسلا من راو آخر أخذ العلم عن غير شيوخ الأول أو بقياس أو بانتشار من غير نكير أو بعمل أهل العصر على وفقه كان المجموع من المرسل وواحد منها حجة وفاقا للشافعي رضي الله عنه، لا مجرد المرسل ولا مجرد المنضم إليه لضعف كل منهما على انفراده، أما مرسل صغار التابعين كالزهري ونحوه فباق على الرد مع العاضد لشدة ضعفه.

ثم قال (فإن تجرد ولا دليل سواه فالأظهر الانكفاف لأجله) اي فإن تجرد المرسل عن العاضد ولا دليل في الباب سواه ومدلوله المنع من شيء فالأظهر الانكفاف عن ذلك الشيء لأجل ذلك المرسل احتياطا، وقيل: لا يجب الانكفاف؛ لأنه ليس بحجة حينئذ.

ثم قال (مسألة: الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف، وقال الماوردي: إن نسي اللفظ وقيل: إن كان موجبه علما، وقيل: بلفظ مرادف وعليه الخطيب ومنعه ابن سيرين، وثعلب، والرازي، وروي عن ابن عمر) اي الأكثر من العلماء منهم الأئمة الأربعة على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف بمدلولات الألفاظ واختلاف مواقعها بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعا وسواء في الجواز نسي الراوي اللفظ أم لا وقال الماوردي يجوز إن نسي اللفظ فإن لم ينسه فلا لفوات الفصاحة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ؛

وقيل يجوز إن كان موجب الحديث علما أي اعتقادا، فإن كان موجبه عملا فلا يجوز في بعض كحديث أبي داود وغيره «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» وحديث الصحيحين «خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور» فلا تجوز الرواية بالمعنى فيهما؛ ويجوز في بعض؛

وقيل يجوز بلفظ مرادف، وعليه الخطيب البغدادي بأن يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله ؛ومنعه أي النقل مطلقا ابن سيرين

وثعلب والرازي من الحنفية وروى المنع عن ابن عمر رضي الله عنهما حذرا من التفاوت، وليس الكلام هنا فيما تعبد بألفاظه كالأذان والتشهد والتكبير والتسليم.

ثم قال (مسألة: الصحيح يحتج بقول الصحابي: قال صلى الله عليه وسلم، وكذا عن وإن على الأصح، وكذا: سمعته أمر ونهى أو أمرنا أو حرم وكذا: رخص، في الأظهر) اي الصحيح يحتج بقول الصحابي "قال النبي صلى الله عليه وسلم" لأنه ظاهر في سماعه منه وقيل لا يحتج به لاحتمال أن يكون بينه وبينه صحابي آخر ؛ وكذا يحتج بقوله "عن النبي" على الأصح لظهوره في السماع منه أيضا وإن كان دون الأول؛ وكذا يحتج بقوله "سمعته أمر ونهى" لظهوره في صدور أمر ونهي منه، وقيل لا لجواز أن يطلقهما الراوي على ما ليس بأمر ولا نهي تسمحا؛ أو بقوله "أمرنا" أو "نهينا" أو "أوجب" أو "حرم" وكذا "رخص" ببناء الجميع للمفعول في الأظهر لظهور أن فاعلها النبي صلى الله عليه وسلم؛ وقيل لا لاحتمال أن يكون الآمر والناهي بعض الولاة.

ثم قال (والأكثر يحتج بقوله: من السنة فكنا معاشر الناس، أو كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل في عهده، فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه) اي والأكثر يحتج بقوله أيضا "من السنة كذا" لظهوره في سنة النبي وقيل لا لجواز إرادة سنة البلد؛ فقوله "كنا معاشر الناس نفعل

في عهده صلى الله عليه وسلم" أو "كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم" فقوله "كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم" لظهوره في تقرير النبي وقيل لا لجواز أن لا يعلم به؛ فقوله "كان الناس يفعلون؛ فقوله "كانوا لا يقطعون في الشيء التافه" قالته عائشة لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع؛ وقيل لا لجواز إرادة ناس مخصوصة؛ وعطف الصور بالفاء للإشارة إلى أن كل صورة دون ما قبلها في الرتبة.

ثم قال (خاتمة: مسند غير الصحابي: قراءة الشيخ إملاء وتحديثا، فقراءته عليه، فسماعه فالمناولة مع الإجازة، فالإجازة بخاص في خاص، فخاص في عام، فعام في خاص فعام في عام، فلفلان ومن يوجد من نسله، فالمناولة فالإعلام فالوصية، فالوجادة) اي خاتمة مستند غير الصحابي في الرواية قراءة الشيخ عليه إملاء وتحديثا من غير إملاء، فقراءته عليه أي على الشيخ ،فسماعه بقراءة غيره على الشيخ، فالمناولة مع الإجازة كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعا مقابلا به فيقول: هذا سماعي لروايتي عن فلان، فاروه عني، أو أجزت لك روايته عني، فالإجازة من غير مناولة لخاص في خاص نحو أجزت لك رواية البخاري، فخاص في عام نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتي، فعام في خاص نحو أجزت لمن أدركني رواية مسلم، فعام في عام نحو أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي،

فلفلان ومن يوجد من نسله تبعا له، فالمناولة من غير إجازة، فالإعلام كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان، فالوصية كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته، فالوجادة كأن يجد كتابا أو حديثا بخط شيخ معروف.

ثم قال (ومنع الحربي وأبو الشيخ والقاضي والحسين والماوردي الإجازة وقوم العامة منها والقاضي أبو الطيب، من يوجد من نسل زيد، وهو الصحيح، والإجماع على منع من يوجد مطلقا) اي ومنع إبراهيم الحربي وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي الحسين والماوردي الإجازة مطلقا ومنع قوم العامة منها دون الخاصة و منع القاضي أبو الطيب إجازة من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والإجماع على منع إجازة من يوجد مطلقا أي من غير التقييد بنسل فلان؛

ثم قال (وألفاظ الرواية من صناعة المحدثين) اي وألفاظ الرواية عند الاداء من صناعة المحدثين فليطلبها منهم من يريدها منها على ترتيب ما تقدم: أملى علي، حدثني، قرأت عليه، قرئ عليه، وأنا أسمع، أخبرني إجازة ومناولة، أخبرني إجازة، أنبأني مناولة، أخبرني إعلاما، أوصى إلي، وجدت بخطه. ثم قال:

(الكتاب الثالث في الإجماع)

اي من الأدلة الشرعية الاجماع قدمه على القياس لأنه معصوم من الخطأ بخلافه

ثم قال (وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان) اي وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة نبيها محمد صلى الله عليه وسلم في اي عصر على أي أمر كان. فخرج باتفاق مجتهد الامة اتفاق بعضهم واتفاق العامة، وبإضافته إلى الأمة يخرج اتفاق الأمم السابقة وخرج بقوله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم الإجماع في زمنه صلى الله عليه وسلم فلا ينعقد، وقوله: في عصر، يخرج توهم اجتماع كلهم في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، بل يكفي وجوده في عصر ثم يصير حجة عليهم، وعلى من بعدهم، وهذا القيد زاده الآمدي.

ثم قال (فعلم اختصاصه بالمجتهدين، وهو اتفاق، واعتبر قوم وفاق العوام مطلقا، وقوم في المشهور بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت لا افتقار الحجة إليهم خلافا للآمدي) اي فقال فعلم اختصاص الإجماع بالمجتهدين وهو اتفاق أي الاختصاص بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم؛ واعتبر قوم وفاق العوام للمجتهدين مطلقا أي في الاجماع المشهور والخفي؛ وقوم في المشهور دون الخفي كدقائق الفقه، بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت لا بمعنى افتقار الحجة اللازمة للإجماع إليهم خلافا للآمدي.

ثم قال (وآخرون: الأصولي في الفروع) اي واعتبر آخرون الأصولي الذي ليس بفقيه في فروع الفقه فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الأصول والصحيح المنع؛ لأنه عامي بالنسبة إليها.

ثم قال (وبالمسلمين فخرج من نكفره) اي وعلم اختصاص الإجماع بالمسلمين لأن الإسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه فخرج من نكفره ببدعته فلا عبرة بوفاقه ولا خلافه.

ثم قال (وبالعدول إن كانت العدالة ركنا، وعدمه إن لم تكن، وثالثها: في الفاسق يعتبر في حق نفسه، ورابعها: إن بين مأخذه) اي وعلم اختصاصه بالعدول إن كانت العدالة ركنا في الاجتهاد؛ وعلم عدم الاختصاص بهم إن لم تكن العدالة ركنا في الاجتهاد وهو الصحيح، فحصل مما ذكر أن في اعتبار وفاق الفاسق قولين اعتبار وفاقه وعدمه وزاد عليهما قوله وثالث الأقوال في الفاسق يعتبر وفاقه في حق نفسه دون غيره؛ ورابعها يعتبر وفاقه إن بين مأخذه في مخالفته.

ثم قال (وأنه لا بد من الكل، وعليه الجمهور، وثانيها: يضر الاثنان، وثالثها: الثلاثة، ورابعها: بالغ عدد التواتر، وخامسها: إن ساغ الاجتهاد في مذهبه، وسادسها: في أصول الدين، وسابعها: لا يكون إجماعا بل حجة) اي و علم أنه لا بد

من الكل اي من وفاق جميعهم، فلو خالف واحد لم يكن قول غيره إجماعا، وهذا مذهب الجمهور. لأن إضافة مجتهد إلى الأمة تفيد العموم ؛ وثانيها أي الأقوال يضر الاثنان دون الواحد؛

وثالثها تضر الثلاثة دون الواحد والاثنين؛ ورابعها يضر بالغ عدد التواتر دون من لم يبلغه إذا كان غيرهم أكثر منهم؛ وخامسها تضر مخالفة من خالف إن ساغ الاجتهاد في مذهبه بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول، فإن لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته؛ وسادسها تضر مخالفة من خالف ولو كان واحدا في أصول الدين لخطره دون غيره من العلوم؛ وسابعها لا يكون الاتفاق مع مخالفة البعض إجماعا بل يكون حجة اعتبارا للأكثر.

ثم قال (وأنه لا يختص بالصحابة، خلافا للظاهرية) اي وعلم أن الإجماع لا يختص بالصحابة لأن الأدلة على كون الإجماع حجة لا تفرق بين عصر وعصر وخالف الظاهرية فقالوا يختص بها لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء.

ثم قال (وعدم انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم) اي و علم عدم انعقاد الاجماع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه إن وافقهم فالحجة في قوله وإلا فلا اعتبار بقولهم دونه.

ثم قال (وأن التابعي المجتهد معتبر معهم، فإن نشأ بعد فعلى الخلاف في انقراض العصر) اي وعلم أن التابعي المجتهد وقت اتفاق الصحابة معتبر معهم خلافه ووفاقه لأنه من مجتهدي الأمة في عصر، فإن نشأ بعد اتفاقهم بأن لم يصر التابعي مجتهدا إلا بعده فاعتبار وفاقه وخلافه لهم مبني على الخلاف في انقراض العصر إن اشترط الانقراض اعتبر وإلا وهو الصحيح فلا.

ثم قال (وأن إجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت، والخلفاء الأربعة، والشيخين، وأهل الحرمين وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة) اي و علم ان إجماع كل من أهل المدينة النبوية وأهل البيت النبوي وهم فاطمة وعلي والحسن والحسين رضي الله عنهم والخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم والشيخين أبي بكر وعمر وأهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة اي ليس بإجماع لانه لا يلزم من نفي الإجماع نفي الحجية.

ثم قال (وأن المنقول بالآحاد حجة وهو الصحيح في الكل) اي وإن الإجماع المنقول بالآحاد حجة لصدق التعريف به وقيل ليس بحجة لأن الإجماع قطعي فلا يثبت بخبر الواحد؛ وقوله وهو الصحيح في الكل اي ان ما ذكرنا هنا بأن المنقول بالآحاد حجة وفي ما تقدم من الست بانها غير حجة هو القول الصحيح؛

وقيل إنه فيما قبل الأخيرة من الست حجة، أما في الأولى فلحديث الصحيحين «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها»؛ وأما في الثانية فلقوله تعالى «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا»؛ وأما في الثالثة فلقوله صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ» رواه الترمذي وغيره وصححه ؛ وأما في الرابعة فلقوله صلى الله عليه وسلم «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الترمذي وغيره وحسنه؛ وأما في الخامسة والسادسة فلأن إجماع من ذكر فيها إجماع الصحابة لأنهم كانوا بالحرمين وانتشروا إلى المصرين.

ثم قال (وأنه لا يشترط عدد التواتر، وخالف إمام الحرمين) اي و علم أنه لا يشترط في المجمعين عدد التواتر لأن أدلة الإجماع تدل على عصمة المؤمنين والأمة مطلقا من غير فرق بين بلوغهم حد التواتر أم لا وخالف إمام الحرمين فشرط ذلك نظرا للعادة.

ثم قال (وأنه لو لم يكن إلا واحد لم يحتج به وهو المختار) اي و علم أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد لم يحتج به لأن العصمة إنما تثبت للأمة لا للواحد وهو المختار وقال الأستاذ أبو إسحاق: إنه حجة وعزاه الهندي للأكثرين، قيل: أما كونه ليس بإجماع فلا خلاف فيه.

ثم قال (وأن انقراض العصر لا يشترط، وخالف أحمد وابن فورك وسليم فشرطوا انقراض كلهم أو غالبهم أو علمائهم، أقوال اعتبار العامي والنادر) اي وعلم أن انقراض العصر بموت أهله لا يشترط في انعقاد الإجماع لصدق تعريفه مع بقاء المجمعين ومعاصريهم، وخالف أحمد وابن فورك وسليم الرازي فشرطوا في انعقاد الإجماع انقراض كلهم أي كل أهل العصر لأمن عدم رجوعهم، أوغالبهم اي وقيل انقراض غالبهم أو علمائهم كلهم أو غالبهم. وقوله أقوال اعتبار العامي والنادر خبر مبتدأ محذوف أي وهذه الأقوال مبنية على الخلاف السابق في اعتبار العامي والنادر.

ثم قال (وقيل: يشترط في السكوتي، وقيل: إن كان فيه مهلة، وقيل: إن بقي منهم كثير،) اي وقيل يشترط الانقراض في الإجماع السكوتي لضعفه بخلاف القولي؛ وقيل يشترط الانقراض إن كان في المجمع عليه مهلة كما لو أجمعوا على وجوب دفع الدين من زيد الذي عليه لعمرو ثم دفعه فهذا يمكن استدراكه باسترداد المدفوع

لزيد أو بدله إن تلف بخلاف ما لا مهلة فيه وهو ما لا يمكن تداركه كقتل النفس القاتلة فإنه إذا وقع لا يمكن استدراكه؛ وقيل يشترط الانقراض إن بقي من المجمعين كثير كعدد التواتر.

ثم قال (وأنه لا يشترط تمادي الزمن، وشرطه إمام الحرمين في الظني) اي وعلم أنه لا يشترط في انعقاد الإجماع تمادي الزمن اي مروره عليه وطول المدة لصدق تعريف الاجماع مع انتفاء التمادي عليه كأن مات المجمعون عقبه بخرور سقف أو غير ذلك؛ وشرطه أي التمادي إمام الحرمين في الإجماع الظني ليستقر الرأي عليه كالقطعي وسيأتي التمييز بينهما.

ثم قال (وأن إجماع السابقين غير حجة وهو الأصح) اي و علم أن إجماع الأمم السابقين على أمة محمد صلى الله عليه وسلم غير حجة في ملته وهو الأصح لاختصاص دليل حجية الإجماع بأمته كحديث ابن ماجه وغيره «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا.

ثم قال (وأنه قد يكون عن قياس خلافا لمانع جواز ذلك أو وقوعه مطلقا أو الخفي) اي وعلم أن الإجماع قد يكون عن قياس كالاجماع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى إراقة نحو الزيت إذا وقعت فيه فأرة قياسا على السمن.خلافا

لمانع جواز ذلك أي الإجماع عن قياس أو مانع وقوعه مطلقا أو مانع وقوعه في القياس الخفي دون الجلي؛ ووجه المنع في الجملة أن القياس لكونه ظنيا في الأغلب يجوز مخالفته لأرجح منه فلو جاز الإجماع عنه لجاز مخالفته الإجماع.

ثم قال (وأن اتفاقهم على أحد القولين قبل استقرار الخلاف جائز، ولو من الحادث بعدهم) اي و علم أن اتفاق المجتهدين في عصر على أحد القولين لهم قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جائز لرجوعهم إلى الصديق في قتال مانعي الزكاة بعد سبق الخلاف؛ واذا كان الاتفاق من الحادث بعدهم إن ماتوا ونشأ غيرهم فإنه يعلم جوازه أيضا لصدق تعريف الإجماع على كل من هذين الاتفاقين.

ثم قال (وأما بعده منهم فمنعه الإمام، وجوزه الآمدي مطلقا، وقيل: إلا أن يكون مستندهم قاطعا وأما من غيرهم فالأصح يمتنع إن طال الزمان) اي وأما الاتفاق بعد استقرار الخلاف منهم فمنعه الإمام الرازي مطلقا وجوز الآمدي مطلقا؛ وقيل يجوز إلا أن يكون مستندهم في الاختلاف قاطعا فلا يجوز حذرا من إلغاء القاطع؛ وأما الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم فالأصح أنه ممتنع إن طال زمان الاختلاف.

ثم قال (وأن التمسك بأقل ما قيل حق) اي و علم أن التمسك بأقل ما قيل حق لأنه تمسك بما أجمع عليه لأن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه، مثاله اختلافهم في دية الذمي فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فأخذ به الشافعي للاتفاق على وجوبه، فإن دل دليل على وجوب الأكثر أخذ به كما في غسلات ولوغ الكلب قيل إنها ثلاث وقيل إنها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فأخذ به.

ثم قال (أما السكوتي فثالثها حجة لا إجماع، ورابعها: يشترط الانقراض، وقال ابن أبي هريرة: إن كان فتيا، وأبو إسحاق المروزي عكسه، وقوم إن وقع فيما يفوت استدراكه، وقوم في عصر الصحابة، وقوم إن كان الساكتون أقل، والصحيح حجة) اي أما الإجماع السكوتي بأن يقول بعض المجتهدين حكما ويسكت الباقون فثلاثة اقوال أولها ليس بحجة ولا إجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسألة ونسب هذا القول للشافعي أخذا من قوله لا ينسب إلى ساكت قول؛ وثانيها أنه حجة وإجماع لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة؛ فثالثها أنه حجة لا إجماع؛

ورابعها أنه حجة بشرط الانقراض؛ وقال ابن أبي هريرة إنه حجة إن كان فتيا لا حكما؛ وقال أبو إسحاق المروزي عكسه أي أنه حجة إن كان حكما لصدوره

عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا؛ وقال قوم إنه حجة إن وقع فيما يفوت استدراكه كإراقة دم واستباحة فرج؛

وقال قوم إنه حجة إن وقع في عصر الصحابة؛ و قال قوم إنه حجة إن كان الساكتون أقل نظرا للأكثر وهو قول من قال إن مخالفة الأقل لا تضر؛ والصحيح أنه حجة مطلقا وقال الرافعي إنه المشهور عند الأصحاب قال وهل هو إجماع؟ فيه وجهان.

ثم قال (وفي تسميته إجماعا خلاف لفظي، وفي كونه إجماعا حقيقة تردد مثاره أن السكوت المجرد عن أمارة رضا وسخط مع بلوغ الكل ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية وهي صورة السكوت هل يغلب ظن الموافقة؟) اي وفي تسمية السكوتي إجماعا خلاف لفظي قيل يسمى لشمول الاسم له وقيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي؛ وفي كونه إجماعا حقيقة تردد، مثاره أن السكوت المجرد عن أمارة رضا وسخط مع بلوغ كل المجتهدين الواقعة ومضي مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون وهو صورة السكوتي، هل يغلب ظن موافقة الساكتين للقائلين؟ قيل نعم نظرا للعادة فيكون إجماعا حقيقة، وقيل لا فلا يكون إجماعا حقيقة فلا يحتج به.

ثم قال (وكذا الخلاف فيما لا ينتشر) اي إذا أفتى واحد ولم ينتشر بين أهل عصره ولم يعرف له مخالف، ذهب بعضهم إلى أنه إجماع أو حجة على الخلاف السابق، لأن الظاهر وصوله إليهم مع الانتشار فيكون كالسكوت مع العلم به، وعلى هذا تأتي مذاهب التفصيل، لكن الأكثرين هنا على أنه ليس بحجة، وقال الرازي: إن كان القول مما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر كان كالسكوتي وإلا لم يكن حجة.

ثم قال (وأنه قد يكون في دنيوي وديني وعقلي لا تتوقف صحته عليه) اي وعلم أن الإجماع قد يكون في أمر دنيوي كتدبير الجيوش والحروب وأمور الرعية وديني كالصلاة والزكاة وعقلي لا تتوقف صحة الإجماع عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لجواز معرفة هذين قبل معرفة الإجماع، أما ما تتوقف صحة الإجماع عليه كثبوت الباري والنبوة فلا يحتج فيه لإن الإجماع يتوقف على ذلك وإلا لزم الدور.

ثم قال (ولا يشترط فيه إمام معصوم) اي ولا يشترط في الإجماع إمام معصوم وقال الروافض يشترط ولا يخلو الزمان عنه، وإن لم تعلم عينه والحجة في قوله فقط، وغيره تبع له.

ثم قال (ولا بد له من مستند وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد معنى وهو الصحيح) اي ولا بد للإجماع من مستند شرعي وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في تعريفه معنى وهو الصحيح فإن القول في الدين بلا مستند خطأ، قالوا: وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقول ما يقوله إلا عن وحي فالأمة أولى أن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل؛ وقيل يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على صواب.

ثم قال (مسألة: الصحيح إمكانه وأنه حجة في الشرع وأنه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوتي، وما ندر مخالفه، وقال الإمام والآمدي: ظني مطلقا) اي الصحيح إمكان وقوع الإجماع وقيل إنه ممتنع عادة كالإجماع على أكل طعام واحد، وقول كلمة واحدة في وقت واحد؛ و الصحيح أن الاجماع حجة في الشرع قال تعالى { ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ۚ وساءت مصيرا } [النساء: ١١٥]، وقيل ليس بحجة لقوله تعالى {فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول} [النساء: ٥٩] اقتصر على الرد إلى الكتاب والسنة؛

والصحيح أن الاجماع قطعي في حجيته حيث اتفق المعتبرون على أنه إجماع كأن صرح كل من المجمعين بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد؛

لا حيث اختلفوا في ذلك كالسكوتي وما ندر مخالفه ؛ وقال الإمام الرازي والآمدي إنه ظني مطلقا لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطؤهم والإجماع عن قطع غير متحقق.

ثم قال (وخرقه حرام، فعلم تحريم إحداث ثالث والتفصيل إن خرقاه، وقيل خارقان مطلقا،) اي وخرق الاجماع بالمخالفة حرام للتوعد عليه في الآية السابقة، فعلم تحريم إحداث قول ثالث في مسألة اختلف أهل عصر فيها على قولين، و إحداث التفصيل بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر إن خرق الثالث والتفصيل الإجماع بأن خالفا ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما إذا لم يخرقاه؛

وقيل الثالث والتفصيل خارقان مطلقا أبدا. ومثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الأخ لا يسقط الجد، وقد اختلف الصحابة فيه على قولين قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كأخ فإسقاطه بالأخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيبا ومثال الثالث غير الخارق ما قيل يحل متروك التسمية سهوا لا عمدا وعليه أبو حنيفة، وقد قيل يحل مطلقا وعليه الشافعي وقيل يحرم مطلقا.

ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل بتوريث العمة دون الخالة أو العكس، وقد اختلفوا في توريثهم مع اتفاقهم على أن العلة فيه أو في عدمه كونهما من ذوي

الأرحام فتوريث إحداهما دون الأخرى خارق للاتفاق، ومثال التفصيل غير الخارق ما قيل تجب الزكاة في مال الصبي دون الحلي المباح وعليه الشافعي، وقد قيل تجب فيهما وقيل لا تجب فيهما فالمفصل موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله.

ثم قال (وأنه يجوز إحداث دليل أو تأويل أو علة إن لم يخرق، وقيل: لا) اي و علم من حرمة خرق الإجماع أنه يجوز إحداث دليل لحكم أو احداث تأويل لدليل ليوافق غيره أو احداث علة لحكم غير ما ذكروه لجواز تعددها إن لم يخرق ما ذكر ما ذكروه، وقيل لا يجوز إحداث ما ذكر مطلقا؛ لأنه من غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباعه في الآية.

ثم قال (وأنه يمتنع ارتداد الأمة سمعا وهو الصحيح) اي وعلم أنه يمتنع ارتداد الأمة في عصر سمعا لخرقه إجماع من قبلهم على وجوب استمرار الإيمان، وهو أي امتناع ارتدادهم سمعا الصحيح لحديث الترمذي وغيره «إن الله تعالى لا يجمع أمتي على ضلالة».

ثم قال (لا اتفاقها على جهل ما لم تكلف به على الأصح لعدم الخطأ) اي لا يمتنع اتفاق الأمة في عصر على جهل ما لم يكلف به بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فإنه لا يمتنع على الأصح لعدم الخطأ فيه.

ثم قال (وفي انقسامها فرقتين كل مخطئ في مسألة تردد، مثاره هل أخطأت) اي وانقسام الامة فرقتين في كل من مسألتين متشابهتين كل من الفرقتين مخطئ في مسألة من المسألتين كاتفاق شطر الأمة على أن الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة لا يجب، واتفاق الشطر الآخر على أن الترتيب في الفوائت واجب وفي الوضوء غير واجب ففيه تردد، ذهب الأكثرون إلى المنع لأن الامة لا يتفقون على الخطأ، ، وجوزه المتأخرون لأن المخطئ في كل واحدة بعض الأمة، ومثار الخلاف هل اخطأت الامة كلهم في المسألتين او بعضهم. حاصله أنه إذا نظر إلى مجموع المسألتين منضمة إحداهما إلى الأخرى كان الجميع مخطئا، وإذا نظر إلى كل منهما منفردا عن الأخرى نجد المخطئ هو البعض.

ثم قال (وأنه لا إجماع يضاد إجماعا سابقا خلافا للبصري) اي و علم من حرمة خرق الإجماع الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه أنه لا إجماع يضاد إجماعا سابقا خلافا للبصري أبي عبد الله في تجويزه ذلك قال لأنه لا مانع من كون الأول مغيا بوجود الثاني.

ثم قال (وأنه لا يعارضه دليل، إذ لا تعارض بين قاطعين ولا قاطع ومظنون) اي وأن الإجماع بناء على أنه قطعي لا يعارضه دليل لا قطعي ولا ظني إذ

لا تعارض بين قاطعين لاستحالة ذلك ولا بين قاطع ومظنون لإلغاء المظنون في مقابلة القاطع.

ثم قال (وأن موافقته خبرا لا تدل على أنه عنه، بل ذلك الظاهر إن لم يوجد غيره) اي وأن موافقة الإجماع خبرا لا تدل على أنه مأخوذ عنه لجواز أن يكون عن غيره، بل ذلك أي كونه مأخوذ عنه هو الظاهر إن لم يوجد غيره بمعناه إذ لا بد له من مستند.

ثم قال (خاتمة: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة كافر قطعا، وكذا المشهور المنصوص في الأصح، وفي غير المنصوص تردد، ولا يكفر جاحد الخفي، ولو منصوصا) اي خاتمة: جاحد الاجماع المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرف منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر كافر قطعا؛ لأن جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيه؛ وكذا الاجماع المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع جاحده كافر في الأصح؛ وفي غير المنصوص من المشهور تردد؛ ولا يكفر جاحد الاجماع الخفي بأن لا يعرفه إلا الخصوص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف ولو منصوصا كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فإنه قضى به النبي

صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا. ثم قال:

الكتاب الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير يقال قست الأرض بالقصبة أي قدرتها بها ويطلق على المساواة أيضا، والقياس ميدان الفحول وميزان الأصول ومناط الآراء ورياضة العلماء، وإنما يفزع إليه عند فقدان النصوص كما قال بعضهم: إذا أعيا الفقيه وجود نص تعلق لا محالة بالقياس.

ثم قال (وهو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل وإن خص بالصحيح حذف الأخير) اي والقياس هو حمل معلوم على معلوم أي إلحاقه به في حكمه لمساواته في علة حكمه بأن توجد بتمامها في الأول عند الحامل وهو المجتهد وافق ما في نفس الأمر أم لا بأن ظهر غلطه فتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح؛ وإن خص المحدود بالصحيح حذف الأخير وهو "عند الحامل" فلا يتناول حينئذ إلا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة من عند الحامل إلى ما في نفس الأمر، والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح.

ثم قال (وهو حجة في الأمور الدنيوية، قال الإمام: اتفاقا، وأما غيرها فمنعه قوم عقلا وابن حزم شرعا، وداود غير الجلي) اي والقياس حجة في الأمور الدنيوية كالأدوية، قال الإمام الرازي اتفاقا؛ وأما غيرالدنيوية كالشرعية فمنعه قوم فيه عقلا قالوا لأنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع من سلوك ذلك؛ و منعه ابن حزم شرعا قال لأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط وقياس؛ و منع داود غير الجلي منه.

ثم قال (وأبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) اي و منعه أبو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات قال لأنها لا يدرك المعنى فيها. مثال الحدود: إيجاب قطع النباش قياسا على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية ومثال الكفارات: إيجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطئ، والمقدر كأعداد الركعات، والرخص ظاهر، ومنع أبو حنيفة ذلك كله، لأن الحد يدرأ بالشبهة، والمقدر غير معقول، وعندنا هو حجة في الجميع لعموم الأدلة ودرء الحد بالشبهة مردود بإثباتها بخبر الواحد والشهادة. وأشار الشافعي رضي الله عنه إلى أن الحنفية قد ناقضوا أصلهم فأوجبوا الكفارة بالإفطار بالأكل قياسا على الإفطار بالجماع، وفي قتل الصيد خطأ قياسا على قتله عمدا، وقاسوا في التقديرات

حتى قالوا في الدجاجة إذا ماتت في البئر: يجب كذا، وكذا دلو، وفي الفأرة أقل من ذلك، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياسا.

ثم قال (وابن عبدان ما لم يضطر وقوم في الأسباب والشروط والموانع.) اي ومنعه ابن عبدان ما لم يضطر إليه فاذا اضطر اليه لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة؛ و منعه قوم في الأسباب والشروط والموانع لأنه لا يحسن أن يقال في طلوع الشمس إنه موجب للعبادة كغروبها. والجمهور على أنها قابلة للقياس مهما ظهرت العلة المتعدية، كقياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد.

ثم قال (وقوم في أصول العبادات؛ وقوم الجزئي الحاجي إذا لم يرد نص على وفقه كضمان الدرك) اي ومنعه قوم في أصول العبادات فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز. ؛ ومنع قوم القياس الجزئي الحاجي أي الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه إذا لم يرد نص على وفقه كضمان الدرك وهو الكفالة برد الثمن للمشتري إن خرج المبيع مستحقا، القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب.

ثم قال (وآخرون في العقليات، وآخرون في النفي الأصلي وتقدم قياس اللغة) اي و منع آخرون القياس في العقليات مثاله قول أصحابنا في مسألة الرؤية:

الله تعالى موجود وكل موجود يرى فيكون مرئيا؛ و منع آخرون القياس في النفي الأصلي أي بقاء الشيء على ما كان قبل ورود الشرع بأن ينتفي الحكم فيه، وتقريره أن المجتهد إذا بحث عن حكم وافقه فلم يجده بعد استفراغ وسعه اكتفى فيه باستصحاب حكم العقل لانتفاء الأحكام قبل ورود السمع فإذا وجد صورة تشبه التي اكتفى فيها بالاستصحاب بعد بحثه عن حكمها فهل يستدل على انتفاء الحكم فيها بقياسها عليها في ذلك أيضا أو يستدل اكتفاء عن القياس بالاستصحاب؟ ؛ وتقدم قياس اللغة في مبحثها؛ وهو قوله مسألة: قال القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والإمام وقيل: تثبت الحقيقة لا المجاز ولفظ القياس يغني عن قولك محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقراء.

ثم قال (والصحيح حجة إلا في العادية والخلقية) اي والصحيح أن القياس حجة لعمل كثير من الصحابة به متكررا شائعا مع سكوت الباقين ولقوله تعالى {فاعتبروا} [الحشر: ٢] إلا في الأمور العادية والخلقية أي التي ترجع إلى العادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل وأكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأنها لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها إلى قول الصادق.

ثم قال (وإلا في كل الأحكام؛ وإلا القياس على منسوخ خلافا للمعممين) اي وإلا في كل الأحكام فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأن منها ما لا يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة. وإلا القياس على منسوخ فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ.

ثم قال (وليس النص على العلة ولو في الترك أمرا بالقياس خلافا للبصري، وثالثها التفصيل) اي وليس النص على العلة لحكم ولو في جانب الترك أمرا بالقياس نحو أكرم زيدا لعلمه و نحو الخمر حرام لإسكارها فنص علة العلم والاسكار في المحلين يدل على ثبوت الحكم فيهما خاصة ولا يدل على تعدية الحكم بتلك العلة إلى غير محل الحكم المنصوص عليه؛ خلافا للبصري أبي الحسين في قوله إنه أمر بالقياس إذ لا فائدة لذكر العلة إلا ذاك؛ وثالثها التفصيل أي أنه أمر بالقياس في جانب الترك دون الفعل.

ثم قال (وأركانه أربعة الأصل: وهو محل الحكم المشبه به، وقيل: دليله، وقيل: حكمه) اي وأركان القياس أربعة اصل اي مقيس عليه، وفرع اي مقيس، وعلة اي معنى مشترك بينهما، وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس؛ الأول الأصل وهو محل الحكم المشبه به أي المقيس عليه فإذا قسنا النبيذ في تحريم شربه على الخمر المنصوص على تحريمها فالأصل فيه هو الخمر التي هي محل

التحريم المشبه به، وقيل الاصل هو دليل الحكم وهو النص الدال على تحريم الخمر لأنه الذي فيه التحريم ، وقيل الاصل هو حكم المحل المذكور وهو التحريم.

ثم قال (ولا يشترط دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه، ولا الاتفاق على وجود العلة فيه، خلافا لزاعميهما) اي لا يشترط في الأصل أن يقوم دليل على جواز القياس عليه بحسب الخصوصية نوعية كانت أو شخصية فلا يقاس في مسائل البيع مثلا إلا إذا قام دليل على جواز القياس في البيع. ولا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي قيام الدليل عليه. خلافا لزاعميهما بالتثنية أي زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البتي وزاعم اشتراط الثاني وهو بشر المريسي.

ثم قال (الثاني حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس وقيل والإجماع) اي الثاني من أركان القياس حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس إذ لو ثبت حكم الاصل بالقياس كان القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا كقياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة. وقيل ومن شرط حكم الاصل ايضا ثبوته بغير الإجماع، حيث يحتمل كون مستنده قياسا.

ثم قال (وكونه غير متعبد فيه بالقطع) اي ومن شرط حكم الاصل كونه غير متعبد فيه بالقطع بأن يكون المكلف مكلفا باعتقاده اعتقادا جازما كالعقائد، لأنه إن كان كذلك كان المقيس عليه أيضا يطلب فيه القطع والقياس لا يفيد إلا الظن غالبا.

. ثم قال (وشرعيا إن استلحق شرعيا. وغير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة، وقيل مطلقا) اي و شرط كون حكم الاصل شرعيا إن استلحق حكما شرعيا، فإن كان القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الأصل شرعيا ؛ وشرط ايضا كون حكم الاصل غير فرع إذا لم يظهر للوسط على تقدير كونه فرعا فائدة، فإن ظهرت جاز كونه فرعا، كما يقال: التفاح ربوي قياسا على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل، والتمر ربوي قياسا على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت، والأرز ربوي قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب، ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقة فيثبت أن العلة الطعم وحده وأن التفاح ربوي كالبر، ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر للوسط بالتدريج فائدة وهي السلامة من منع علية الطعم فيما ذكر فتكون تلك القياسات صحيحة، بخلاف ما قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فإنه لا

فائدة للوسط فيها لأن نسبة ما عدا البر إليه بالطعم دون الكيل والقوت ؛ وقيل يشترط كونه غير فرع مطلقا.

ثم قال (وأن لا يعدل عن سنن القياس) اي وشرط في حكم الاصل ايضا أن لا يعدل عن سنن القياس فما عدل عن سننه أي خرج عن طريقه لا يقاس على محله لتعذر التعدية حينئذ كشهادة خزيمة بن ثابت وحده، فلا يقاس به غيره، وإن كان اعلى منه رتبة كالصديق رضي الله عنه، وقصة شهادته رواها ابن خزيمة، وحاصلها أن النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من أعرابي فجحده البيع، وقال هلم شهيدا يشهد علي فشهد عليه خزيمة أي وحده، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا؟ فقال صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول إلا حقا، فقال صلى الله عليه وسلم «من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه» . ورواها أبو داود أيضا وقال فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادة رجلين.

ثم قال (ولا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع) اي وشرط في حكم الاصل ايضا أن لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع للاستغناء حينئذ عن القياس مثاله ما لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» ، ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعام فإن الطعام يتناول الذرة كالبر سواء.

ثم قال (وكون الحكم متفقا عليه، قيل بين الأمة، والأصح بين الخصمين وأنه لا يشترط اختلاف الأمة) اي وشرط كون الحكم في الأصل متفقا عليه قيل بين الأمة حتى لا يتأتى المنع بوجه والأصح بين الخصمين فقط لأن البحث لا يعدوهما؛ و الأصح أنه لا يشترط مع اشتراط اتفاق الخصمين فقط اختلاف الأمة غير الخصمين في الحكم بل يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين.

ثم قال (فإن كان الحكم متفقا بينهما ولكن لعلتين مختلفتين فهو مركب الأصل فيه، أو لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل فمركب الوصف، ولا يقبلان خلافا للخلافيين) اي فإن كان الحكم متفقا عليه بينهما ولكن لعلتين مختلفتين كما في قياس حلي البالغة على الصبية في عدم وجوب الزكاة فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة فيه عندنا كونه حليا مباحا، وعندهم كونه مال صبية فالقياس المشتمل على الحكم المذكور مركب الأصل سمي بذلك لتركيب الحكم فيه أي بنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين.

أو كان الحكم متفقا عليه بينهما لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل -كما في قياس "إن تزوجت فلانة فهي طالق" على "فلانة التي أتزوجها طالق" في عدم وجود الطلاق بعد التزوج فإن عدمه في الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه، والحنفي يمنع وجودها في الأصل ويقول هو تنجيز،

فمركب الوصف يسمى القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك لتركيب الحكم فيه؛ ولا يقبلان أي القياسان المذكوران لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الأول وفي الأصل في الثاني .خلافا للخلافيين في قولهم يقبلان نظرا لاتفاق الخصمين على حكم الأصل.

ثم قال (ولو سلم العلة فأثبت المستدل وجودها أو سلمه المناظر انتهض الدليل) اي لو سلم الخصم العلة فأثبت المستدل في القسم الثاني أنها موجودة في الأصل، أو سلم أن العلة التي عينها المستدل في الأول هي العلة، وأنها موجودة في الفرع، كأن سلم أن العلة في الربا المطعومية ولم يسلم أنها موجودة في البر فأثبت المستدل وجودها فيه انتهض الدليل عليه فيصح القياس لاعتراف الخصم بما هو موجب لصحة القياس.

ثم قال (فإن لم يتفقا على الأصل ولكن رام المستدل إثبات حكمه ثم إثبات العلة فالأصح قبوله) اي فإن لم يتفق الخصمان على حكم الأصل من حيث الحكم والعلة ولكن رام المستدل إثبات حكمه بدليل ثم إثبات العلة بطريق فالأصح قبوله في ذلك؛ لأن إثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقهما على الأصل صونا للكلام عن الانتشار.

ثم قال (والأصح لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الأصل أو النص على العلة) اي والصحيح أنه لا يشترط في القياس الاجماع على تعليل حكم الأصل اي على انه معلل أو لا يشترط النص على العلة، لأنه لا دليل على اشتراط ذلك بل لو ثبت تعليل حكم الاصل بدليل ظني جاز القياس .

ثم قال (الثالث: الفرع وهو المحل المشبه، وقيل: حكمه) اي الثالث من أركان القياس الفرع وهو المحل المشبه بالأصل كالنبيذ بالخمر وقيل حكمه كتحريم النبيذ ولم يقل أحد هنا إن الفرع هو دليل الحكم كما قيل في الاصل، كيف ودليل الفرع القياس.

ثم قال (ومن شرطه: وجود تمام العلة فيه، فإن كانت قطعية فقطعي، أو ظنية فقياس الأدون كالتفاح على البر بجامع الطعم) اي ومن شرط الفرع وجود تمام العلة فيه كالإسكار في قياس النبيذ على الخمر والإيذاء في قياس الضرب على التأفيف ليتعدى الحكم إلى الفرع؛ فإن كانت العلة قطعية فقطعي قياسها حتى كان الفرع فيه تناوله دليل الأصل ؛أو كانت العلة ظنية فسمي قياس الأدون كقياس التفاح على البر في باب الربا بجامع الطعم فإن العلة عندنا في الأصل قيل إنها القوت أو الكيل وليس في التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر.

ثم قال (وتقبل المعارضة فيه بمقتضى نقيض أو ضد لا خلاف الحكم على المختار) اي تقبل المعارضة في الفرع بمقتضى نقيد مثاله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول المعارض مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف، وبمقتضى ضد مثاله الوتر واظب عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فيجب كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر. وأما المعارضة بمقتضى خلاف الحكم فلا تقدح قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيته فيوجب التعزير كشهادة الزور.

ثم قال (والمختار قبول الترجيح، وأنه لا يجب الإيماء إليه في الدليل) اي والمختار في دفع المعارضة المذكورة قبول الترجيح لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتي في محله لتعين العمل بالراجح؛ و المختار ايضا أنه لا يجب الإيماء إلى الترجيح في الدليل وقيل يجب لأن الدليل لا يتم بدون دفع المعارض.

ثم قال (ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا، ولا خبر الواحد عند الأكثر) اي ومن شرط الفرع ان لا يقوم القاطع على خلافه في الحكم وفاقا إذ لا صحة للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه؛ وان لا يقوم ايضا خبر الواحد على خلافه عند الأكثر فيقدم خبر الواحد عندهم على القياس كما تقدم في مبحثه.

ثم قال (وليساو الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، فإن خالف فسد القياس. وجواب المعترض بالمخالفة ببيان الاتحاد) اي ومن شرط الفرع ان يساوي الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس؛ مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فإنها موجودة في النبيذ بعينها نوعا لا شخصا. ومثال المساواة في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت القصاص بجامع الجناية فإنها جنس لإتلافهما ومثال المساواة في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدود في ثبوت القصاص فإنه فيهما واحد والجامع كون القتل عمدا عدوانا، ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب أو الجد بجامع الصغر فإن الولاية جنس لولايتي النكاح والمال؛ فإن خالف الفرع الاصل فيما ذكر فسد القياس.

وجواب المعترض بالمخالفة فيما ذكر ببيان الاتحاد فيه اي ببيان المساواة فيه، مثاله أن يقيس الشافعي ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة وطء المرأة، فيقول الحنفي: الحرمة في المسلم تنتهي بالكفارة والكافر ليس من أهل الكفارة إذ لا يمكنه الصوم منها لفساد نيته فلا تنتهي الحرمة في حقه فاختلف الحكم فلا يصح القياس،

فيقول الشافعي: يمكنه الصيام بأن يسلم ويأتي به ويصح إعتاقه وإطعامه مع الكفر اتفاقا فهو من أهل الكفارة فالحكم متحد والقياس صحيح.

ثم قال (ولا يكون منصوصا بموافق خلافا لمجوز دليلين ولا بمخالف إلا لتجربة النظر) اي ومن شرط الفرع ان لا يكون منصوصا عليه بموافق للقياس للاستغناء حينئذ بالنص عن القياس، خلافا لمجوز دليلين مثلا على مدلول واحد؛ وان لا يكون الفرع منصوصا بمخالف للقياس لتقديم النص على القياس إلا لتجربة النظر فإن القياس المخالف صحيح في نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له.

ثم قال (ولا متقدما على حكم الأصل وجوزه الإمام عند دليل آخر) اي وشرط ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الأصل في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فإن الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم إنما تعبد به بعدها إذ لو جاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع؛ لأنه تكليف بما لا يعلم. نعم إن ذكر ذلك إلزاما للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أنى تفترقان لتساويهما في المعنى.

وجوز تقدم الفرع على الاصل الإمام الرازي عند دليل آخر يستند الفرع إليه حالة التقدم دفعا للمحذور المذكور وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول

واحد وإن تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي - صلى الله عليه وسلم - المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة.

ثم قال (ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافا لقوم) اي ولا يشترط في الفرع ثبوت حكمه بالنص جملة خلافا لقوم منهم أبو هاشم حيث شرطوا ثبوته بالنص في الجملة لا التفصيل، ويطلب بالقياس تفصيله، فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة؛ والجمهور على أنه ليس بشرط فإن العلماء قاسوا أنت علي حرام تارة على الطلاق فتحرم وتارة على الظهار فيوجب الكفارة، وتارة على اليمين فيكون إيلاء، ولم يوجد النص في الفرع جملة ولا تفصيلا.

ثم قال (ولا انتفاء نص أو إجماع يوافقه خلافا للغزالي والآمدي) اي ولا يشترط في الفرع انتفاء واحد من نص او اجماع بل يجوز القياس مع موافقتهما أو أحدهما له خلافا للغزالي والآمدي في اشتراطهما انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظرا إلى أن الحاجة إلى القياس إنما تدعو عند فقد النص والإجماع.

ثم قال (الرابع العلة قال أهل الحق المعرف، وحكم الأصل ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية، وقيل: المؤثر بذاته، وقال الغزالي بإذن الله وقال الآمدي: الباعث) اي الرابع من أركان القياس العلة وفي معناها حيثما أطلقت على شيء في

كلام أئمة الشرع أقوال ينبني عليها مسائل تأتي؛ قال أهل الحق هي المعرف للحكم فمعنى كون الإسكار علة أنه معرف أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ. وحكى ابن السمعاني أنه يصح القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه وهو باطل.

وحكم الأصل ثابت بالعلة لا بالنص خلافا للحنفية في قولهم بالنص لأنه المفيد للحكم؛ وقيل العلة المؤثر بذاته في الحكم بناء على أنه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة؛ وقال الغزالي هي المؤثر فيه بإذن الله أي بجعله لا بالذات؛ وقال الآمدي العلة الباعث على الحكم وقال إنه مراد الشافعية في قولهم حكم الأصل ثابت بها.

ثم قال (وقد تكون دافعة أو رافعة أو فاعلة الأمرين) اي وقد تكون العلة دافعة للحكم كالعدة فإنها تدفع حل النكاح من غير الزوج، ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة فإن الموطوءة بها تعتد وهي باقية على الزوجية؛ وقد تكون رافعة له كالطلاق فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه، إذ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد. او تكون فاعلة الأمرين أي الدفع والرفع كالرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه.

ثم قال (ووصفا حقيقا ظاهرا منضبطا أو عرفيا مطردا وكذا في الأصح لغويا أو حكما شرعيا، وثالثها إن كان المعلول حقيقا) اي و تكون العلة وصفا حقيقيا ظاهرا منضبطا وهو مالم يتوقف على وضع وإخبار فيعقل باعتبار نفسه كالطعم في باب الربا؛ أو تكون وصفا عرفيا مطردا وضعها العرف والمراد بالمطرد لا يختلف باختلاف الأوقات كالشرف والخسة في الكفاءة؛ وكذا في الاصح تكون وصفا لغويا وضعها العرب كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمرا ؛ أو تكون حكما شرعيا وضعها الشرع سواء كان الشيء المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان المعلول أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لا تكون حكما؛ وثالثها تكون العلة حكما شرعيا إن كان المعلول حقيقيا لا شرعيا.

ثم قال (أو مركبا وثالثها لا تزيد عن خمس) اي أو تكون العلة وصفا مركبا كما اذا قيل ما علة وجوب القصاص فيقال: "القتل العمد العدوان لمكافئ غير ولد" فهذه مركبة من خمسة الفاظ ؛ وقيل لا لأن التعليل بالمركب يؤدي إلى محال فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي عليته؛ وثالث الاقوال يجوز لكن لا يزيد على خمس من الاجزاء كما سبق.

ثم قال (ومن شروط الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لإناطة الحكم، ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها) اي ومن شروط الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لإناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس فإنه حكمة لترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد إلى آخره فإن من علم أنه إذا قتل اقتص منه انكف عن القتل، وتصلح تلك الحكمة شاهدا لإناطة وجوب القصاص بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد في وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتملة على الحكمة المذكورة ؛

ومن ثم أي من أجل ذلك وهو اشتراط العلة على الحكمة المذكورة كان مانع العلة وصفا وجوديا يخل بحكمتها كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين فإن الدين وصف وجودي يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المعلل بملك النصاب وهي الاستغناء بملكه فإن المدين ليس مستغنيا بملكه لاحتياجه إلى وفاء دينه به .

ثم قال (وأن تكون ضابطا لحكمة وقيل: يجوز كونها نفس الحكمة، وقيل إن انضبطت) اي ومن شروط الإلحاق بالعلة أن تكون وصفا ضابطا لحكمة كالسفر في جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة في السفر لعدم انضباطها ؛ وقيل يجوز

كون العلة نفس الحكمة لأنها المشروع لها الحكم؛ وقيل يجوز إن انضبطت الحكمة لانتفاء المحذور.

ثم قال (وأن لا تكون عدما في الثبوتي وفاقا للإمام وخلافا للآمدي) اي و من شروط الإلحاق بالعلة أن لا تكون عدما في الثبوتي وفاقا للإمام الرازي وخلافا للآمدي كما يقال: بيع الآبق باطل لعدم القدرة على التسليم و يجب قتل المرتد لعدم إسلامه وقد صار كثيرون إلى امتناعه. وقوله وفاقا للامام وخلافا للآمدي قال المحلي هذا انقلب على المصنف سهوا وصوابه ما قال في شرح المختصر وفاقا للآمدي وخلافا للإمام الرازي.

ويجوز تعليل العدمي بمثله كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل كما يجوز تعليل العدمي بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرف ايضا بالإسراف.

ثم قال (والإضافي عدمي) اي الوصف الإضافي وهو ما يعقل باعتبار غيره كالأبوة والبنوة والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعدية عدمي لاوجود له في الخارج وان كان ثابتا في الذهن ففي جواز تعليل الثبوتي به كتعليل ولاية الإجبار بالأبوة الخلاف كذا قال الإمام الرازي والآمدي.

ثم قال (ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته، فإن قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي وابن يحيى، يثبت الحكم فيها للمظنة وقال الجدليون: لا) اي ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته لأن العلة لا تخلو عن حكمة في نفس الأمر، وليس التعبدي عبارة عما لا علة له بل عما لا نعلم علته كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره حيث لا نطلع على حكمته ؛فإن قطع بانتفائها في صورة كاستبراء الصغيرة فإن الاستبراء شرع لتيقن براءة الرحم وهو مفقود في الصغيرة فقال الغزالي و صاحبه محمد بن يحيى يثبت الحكم فيها للمظنة وقال الجدليون لا يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة. ومثال آخر من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا.

ثم قال (والقاصرة منعها قوم مطلقا، والحنفية إن لم تكن بنص أو إجماع والصحيح جوازها، وفائدتها معرفة المناسبة، ومنع الإلحاق، وتقوية النص، قال الشيخ الإمام: وزيادة الأجر عند الامتثال لأجلها) اي والعلة القاصرة وهي التي لا تتعدى محل النص منعها قوم عن أن يعلل بها مطلقا؛ والحنفية منعوها إن لم تكن ثابتة بنص أو إجماع قالوا جميعا لعدم فائدتها؛ والصحيح جوازها مطلقا وفائدتها لمعرفة المناسبة بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول؛ ولمنع الإلحاق بمحل معلولها حيث يشتمل على وصف متعد لمعارضتها له ما لم يثبت استقلاله بالعلية؛ ولتقوية النص

الدال على معلولها بأن يكون ظاهرا؛ قال الشيخ الإمام والد المصنف ولزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجلها.

ثم قال (ولا تعدى لها عند كونها محل الحكم أو جزأه الخاص أو وصفه اللازم) اي ولا تعدي للعلة عند كونها محل الحكم كتعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهبا وفي الفضة كذلك، أو كونها جزأ الحكم الخاص بأن لا يوجد في غيره كتعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما ، أوكونها وصفه اللازم بأن لا يتصف به غيره لاستحالة التعدي حينئذ كحرمة الربا في النقدين بكونهما قيم الأشياء.

ثم قال (ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب، وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي وخلافا للإمام، وأما المشتق فوفاق، وأما نحو الأبيض فشبه صوري) اي ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب كما لو عللنا كون النقدين ربويين بأن اسمهما ذهب وفضة، وكتعليل الشافعي رضي الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمي وفاقا لأبي إسحاق الشيرازي وخلافا للإمام الرازي في نفيه ذلك قال اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم كتعليل تحريم الخمر بأن العرب سمته خمرا، فإنا نعلم بالضرورة أن هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامرا للعقل فذلك تعليل بالوصف لا بالاسم اللقب ؛ أما المشتق المأخوذ من الفعل

كالسارق والقاتل فوفاق في صحة التعليل به وجوازه؛ وأما نحو الأبيض المأخوذ من الصفة كالبياض فشبه صوري وهو كقياس الخيل على البغال في عدم وجوب الزكاة ، قال ابن السمعاني فهذا من علل الاشتباه الصورية، فمن احتج بالشبه الصوري احتج به.

ثم قال (وجوز الجمهور التعليل بعلتين، وادعوا وقوعه وابن فورك والإمام في المنصوصة دون المستنبطة ومنعه إمام الحرمين شرعا مطلقا، وقيل: يجوز في التعاقب، والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين) اي وجوز الجمهور التعليل للحكم الواحد بعلتين فأكثر مطلقا، وادعوا وقوعه كما في اللمس والمس والبول المانع كل منها من الصلاة مثلا؛ وجوزه ابن فورك والإمام الرازي في العلة المنصوصة دون المستنبطة، وحكى ابن الحاجب عكس هذا أيضا أي جوازه في المستنبطة دون المنصوصة؛

ومنع التعليل للحكم الواحد بعلتين فأكثر إمام الحرمين شرعا مطلقا مع تجويزه عقلا قال لأنه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع؛ وقيل يجوز في التعاقب بأن تكون العلة أحدهما على البدل، ولا يجوز في المعية للزوم المحال الآتي؛ والصحيح القطع بامتناعه عقلا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين فإن الشيء باستناده إلى كل واحدة من علتين يستغني عن الأخرى فيلزم أن يكون

مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالأولى ومنهم من قصر المحال الأول على المعية.

ثم قال (المختار وقوع حكمين بعلة إثباتا كالسرقة للقطع والغرم، ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما، وثالثها: إن لم يتضادا) اي والمختار وقوع حكمين بعلة إثباتا كالسرقة للقطع والغرم حيث يتلف المسروق أي لوجوبهما، ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما كالطواف وقراءة القرآن أي لحرمتها، وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لأن مناسبتها لحكم تحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل؛ وثالثها يجوز تعليل حكمين بعلة إن لم يتضادا بخلاف ما إذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الإجارة؛ لأن الشيء الواحد لا يناسب المتضادين.

ثم قال (ومنها أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الأصل خلافا لقوم) اي ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الأصل سواء فسرت بالباعث أم المعرف لأن الباعث على الشيء أو المعرف له لا يتأخر عنه خلافا للقوم في تجويزهم، وتأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال

عرق الكلب نجس كلعابه لأنه مستقذر فإن استقذاره إنما ثبت بعد ثبوت نجاسته. وحكى في التشتيف بدون لا اي ومنها ان يكون الخ.

ثم قال (ومنها أن لا تعود على الأصل بالإبطال) اي ومنها أن لا تعود العلة على الأصل الذي استنبطت منه بالإبطال لأنه منشؤها فإبطالها له إبطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فإنه مجوز لإخراج قيمة الشاة مفض إلى عدم وجوبها على التعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها.

ثم قال (وفي عودها بالتخصيص لا التعميم قولان) اي ان العلة المستنبطة من أصل عام من كتاب أو سنة هل يشترط أن لا تعود على أصلها بالتخصيص؟ فيه قولان للشافعي رضي الله عنه من قوله تعالى {أو لامستم النساء} [النساء: ٤٣] أحدهما لا ينتقض الوضوء بلمس المحارم نظرا إلى أن العلة مظنة الاستمتاع والمحارم لسن اياها فعادت العلة على الأصل بالتخصيص والثاني: ينتقض تمسكا بالعموم. ومن حديث أبي داود وغيره «أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان» وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره، والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول لأنه بيع الربوي بأصله وما ليس بربوي لا مدخل له في النهي وللشافعي رضي الله عنه في بيعه بغير المأكول قولان مأخذهما هذا الأصل، والأصح المنع تمسكا بالعموم.

وقوله لا التعميم أي فإنه يجوز العود بالتعميم قولا واحدا كتعليل الحكم في حديث الصحيحين «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» بتشويش الفكر فإنه عام يشمل غير الغضب أيضا.

ثم قال (وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل، قيل: ولا في الفرع) اي ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا تكون المستنبطة منها معارضة بمعارض مناف لمقتضاها موجود في الأصل لا في الفرع إذ لا عمل لها مع وجوده إلا بمرجح مثاله قول الحنفي في نفي التبييت في صوم رمضان صوم عين اي متعين له فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعي فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبني على السهولة. وهذا مثال للمعارض في الجملة وليس منافيا ولا موجودا في الأصل؛ وقيل ويشترط أن لا تكون معارضة بمناف موجود في الفرع أيضا، مثاله قولنا في مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه يعارض الخصم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين.

ثم قال (وأن لا تخالف نصا أو إجماعا، ولا تتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه وفاقا للآمدي،) اي ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا تخالف نصا أو إجماعا لأنهما مقدمان على القياس. مثال مخالفة النص قول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياسا على بيع سلعتها فإنه مخالف لحديث أبي

داود وغيره «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ومثال مخالفة الإجماع قياس صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب بجامع السفر المشق فإنه مخالف للإجماع على وجوب أدائها عليه؛

وأن لا تتضمن العلة زيادة على النص إن نافت الزيادة مقتضاه بأن يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه منافيا للنص فلا يعمل بالاستنباط لأن النص مقدم عليه، وفاقا للآمدي في هذا الشرط بقيده وغيره أطلقه عن هذا القيد.

ثم قال (وأن تتعين خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك، وأن لا تكون وصفا مقدرا وفاقا للإمام) اي و من شروط الإلحاق بالعلة أن تتعين خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين مثلا مشترك بين المقيس والمقيس عليه لأن العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذي هو الدليل، ومن شأن الدليل أن يكون معينا؛

و من شروط الإلحاق بالعلة أن لا تكون وصفا مقدرا وفاقا للإمام الرازي لا يجوز التعليل به خلافا لبعض الفقهاء مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرعي في المحل أثره إطلاق التصرفات.

ثم قال (وأن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) اي ومن شروط الإلحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل. مثاله في العموم حديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» فإنه دال على علية الطعام فلا حاجة في إثبات ربوية التفاح مثلا إلى قياسه على البر بجامع الطعم لدخول التفاح في عموم الحديث، ومثاله في الخصوص حديث «من قاء أو رعف فليتوضأ» فإنه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء فلا حاجة للحنفي إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث.

ثم قال (والصحيح لا يشترط القطع بحكم الأصل، ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي ولا القطع بوجودها في الفرع) اي والصحيح أنه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الأصل بأن يكون دليله قطعيا من كتاب أو سنة متواترة؛ ولايشترط ايضا انتفاء مخالفة العلة مذهب الصحابي لانه ليس بحجة وعلى تقدير حجيته فلا نسلم ارجحيته على القياس ويجوز أن يستند إلى دليل آخر؛ ولايشترط ايضا القطع بوجودها في الفرع بل يكفي الظن بذلك وبحكم الأصل لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل.

ثم قال (أما انتفاء المعارض فمبني على التعليل بعلتين) اي أما انتفاء المعارض غير المنافي للعلة فمبني على التعليل بعلتين إن قلنا يجوز وهو رأي الجمهور كما تقدم فلا يشترط انتفاؤه وإلا فيشترط.

ثم قال (والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض غير مناف، ولكن يؤول إلى الاختلاف كالطعم مع الكيل في الربا لا ينافي، ويؤول إلى الاختلاف في التفاح) اي والمعارض هنا وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض بفتح الراء لها وإن لم يكن مثله من كل وجه، غير مناف بالنسبة إلى الأصل ولكن يؤول الأمر إلى الاختلاف بين المتناظرين في الفرع كالطعم مع الكيل في البر فكل منهما صالح لعلية الربا فيه لا ينافي الآخر بالنسبة إلي الاصل لكونه لا تناقض بينهما ولا تضاد ولكن يؤول الأمر إلى الاختلاف بين المتناظرين في التفاح فعند المعلل بالطعم هو ربوي كالبر وعند المعلل بالكيل ليس بربوي فيحتاج كل في ثبوت مدعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الاخر، قال في المصباح وقولهم علة الربا الطعم المعنى كونه مما يطعم اي مما يساغ جامدا كان كالحبوب او مائعا كالعصير والدهن والخل والوجه ان يقرأ بالفتح لان الطعم بالضم يطلق ويراد به الطعام فلا يتناول المائعات والطعم بالفتح يطلق ويراد به ما يتناول استطعاما فهو اعم انتهى.

ثم قال (ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن الفرع، وثالثها: إن صرح بالفرق) اي ولا يلزم المعترض نفي الوصف عن الفرع مطلقا بان قال ليس في التفاح وصف الكيل فليس بربوي ؛ وقيل يلزم ذلك للمعترض مطلقا ليفيد انتفاء الحكم عن الفرع الذي هو المقصود؛ وثالث الاقوال يلزمه ذلك إن صرح المعترض بالفرق بين الأصل والفرع في الحكم فقال مثلا لا ربا في التفاح بخلاف البر لانه ليس فيه وصف الكيل وعارض علية الطعم فيه.

ثم قال (ولا إبداء أصل على المختار) اي ولا يلزم المعترض أيضا إبداء أصل على المختار كأن يقول العلة في البر الطعم دون القوت بدليل الملح فالتفاح مثلا ربوي ؛ وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته ورد هذا القول بأن مجرد المعارضة بالوصف الصالح للعلية كاف في حصول المقصود من الهدم.

ثم قال (للمستدل الدفع بالمنع والقدح وبالمطالبة بالتأثير أو الشبه إن لم يكن سبرا، وببيان استقلال ما عداه في صورة ولو بظاهر عام إذا لم يتعرض للتعميم) اي وللمستدل دفع المعارضة بأوجه منها بمنع وجود الوصف المعارض به في الأصل كأن يقول في دفع معارضة القوت بالكيل في شيء كالجوز لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن النبي صلى الله عليه وسلم وكان إذ ذاك موزونا أو معدودا؛ ومنها

بالقدح بأن يقول: ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعلل به، أو غير منضبط، أو غير ظاهر، أو غير وجودي، ونحوه والمراد هنا فساد العلة بطريق من طرق إفسادها ؛

ومنها بالمطالبة للمعترض ببيان تأثير الوصف الذي أبداه إن كان مناسبا، وبيان شبهه إن كان غير مناسب، كقول المستدل للمعترض لم قلت إن الكيل مؤثر. ويختص هذا الوجه بما إذا لم يكن الطريق الذي أثبت به المستدل الوصف سبرا وتقسيما، فإن كان كذلك فليس له مطالبة المعترض بالتأثير، فإن مجرد الاحتمال قادح فيه؛

ومنها ببيان أن ما عدا الوصف الذي ذكره المعترض مستقل في صورة من الصور، إما بظاهر من النصوص أو إجماع، فيبطل وصف المعترض لئلا يلزم إلغاء المستقل واعتبار غيره. وذلك كأن يبين استقلال الطعم المعارض بالكيل في صورة بحديث مسلم «الطعام بالطعام مثلا بمثل» والمستقل مقدم على غيره فإن تعرض للتعميم فقال فتثبت ربوية كل مطعوم لكان مثبتا للحكم بالنص لا بالقياس.

ثم قال (ولو قال: ثبت الحكم مع انتفاء وصفك ـ لم يكف إذا لم يكن معه وصف المستدل، وقيل: مطلقا وعندي أنه منقطع لاعترافه ولعدم الانعكاس) اي ولو قال المستدل للمعترض: "ثبت الحكم في هذه الصورة مع انتفاء وصفك الذي

عارضت به وصفي عنها" لم يكف في الدفع إن لم يكن مع انتفاء وصف المعترض وصف المستدل، بخلاف ما إذا كان فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين؛ وقيل لم يكف مطلقا بناء على جواز التعليل بعلتين؛ وقال المصنف: وعندي أن المستدل ينقطع بما قاله لاعترافه بإلغاء وصفه، ولعدم الانعكاس لوصفه حيث لم ينتف الحكم مع انتفائه والانعكاس شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين.

ثم قال (ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغى سمي تعدد الوضع، وزالت فائدة الإلغاء ما لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة ضعف المعنى خلافا لمن زعمهما إلغاء) اي لو أبدى المعترض أمرا آخر يخلف الوصف الذي ألغاه المستدل ويقوم مقامه سمي ذلك الابداء تعدد الوضع، لتعدد أصل العلة فإنها تعددت بأصلين، لأن المعترض أورد الوصف، فلما ألغاه عوض بآخر وصار معللا بكل منهما كقولنا فيما إذا أمن العبد حربيا: أمان مسلم عاقل فصح كالحر، لأن الإسلام والعقل مظنتان لإظهار مصالح الإيمان، فيعترض المعترض بالحرية مدعيا أنها جزء العلة، فالعلة أمان المسلم العاقل الحر، لا المسلم العاقل فقط، فلا يجوز قياس العبد على الحر فيلغيها المستدل بالمأذون له في القتال.

وزالت بما أبداه المعترض فائدة الإلغاء وهي سلامة وصف المستدل عن القدح ما لم يلغ المستدل الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة

المعلل بها لوجود الخلف ضعف المعنى مفعول دعوى، بأن لم يتعرض المستدل للخلف أصلا أو تعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ضعف معنى المظنة فيه خلافا لمن زعمهما أي الدعويين إلغاء للخلف.

ثم قال (ويكفي رجحان وصف المستدل بناء على منع التعدد) اي ويكفي في دفع المعارضة رجحان وصف المستدل على وصفها بمرجح ككونه أنسب من وصفها أو أشبه بناء على منع التعدد للعلة؛ وقول ابن الحاجب لا يكفي مبني على ما رجحه من جواز التعدد فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة.

ثم قال (وقد يعترض باختلاف جنس المصلحة وإن اتحد ضابط الأصل والفرع فيجاب بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار) اي وقد يعترض على المستدل باختلاف جنس المصلحة في الأصل والفرع وإن اتحد ضابط الأصل والفرع كما يأتي فيما يقال يحد اللائط كالزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيعترض بأن الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته وفي حرمة الزنا دفع اختلاط الأنساب وهما مختلفان فيجوز أن يختلف حكمهما بأن يقصر الشارع الحد على الزنا.

فيجاب عن هذا الاعتراض بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار في العلة بطريق من الطرق فيسلم أن العلة هي القدر المشترك فقط فإن الزنا وإن أدى إلى ضياع المولود المؤدي إلى انقطاع النسل فاللواط يؤدي إلى عدم الولادة بالكلية.

ثم قال (وأما العلة إذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط فلا يلزم وجود المقتضى وفاقا للإمام وخلافا للجمهور) اي وأما العلة إذا كانت وجود مانع كأبوة القاتل للمقتول المانعة لوجوب القصاص أو انتفاء شرط كعدم إحصان الزاني الذي هو شرط في وجوب الرجم ، فلا يلزم من كونها كذلك وجود المقتضي للحكم أي العلة الطالبة له وهو القتل فيعلل عدم القصاص بالأبوة وإن لم يوجد القتل وفاقا للإمام الرازي وخلافا للجمهور في قولهم لا يعلل عدم القصاص حينئذ بالأبوة؛ لأن القصاص إنما انتفى لعدم وجود القتل اي عدم القصاص لانتفاء المقتضي لا لوجود المانع الذي هو الأبوة.ثم قال:

مسالك العلة

اي هذا مبحث مسالك العلة وهي الطرق الدالة على علية الشيء.

ثم قال (الأول الإجماع) الأول من مسالك العلة الإجماع كالإجماع على أن العلة في نهي حكم الحاكم عند الغضب المضمون في حديث الصحيحين «لا يحكم

أحد بين اثنين، وهو غضبان» تشويش الغضب للفكر، وقدم الإجماع على النص كابن الحاجب لتقدمه عليه عند التعارض على الأصح الآتي، وعكس البيضاوي لأن النص أصل للإجماع.

ثم قال (الثاني النص الصريح مثل: العلة كذا، فلسبب، فمن أجل، فنحو: كي وإذن) اي الثاني من مسالك العلة النص الصريح بأن لا يحتمل غير العلية مثل لعلة كذا فلسبب كذا فمن أجل كذا فنحو كي وإذن نحو قوله تعالى {من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل} [المائدة: ٣٢] و{كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم} [الحشر: ٧] و{إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف المهات} [الإسراء: ٧٥] وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد إشارة إلى أنه دون ما قبله في الرتبة بخلاف ما عطفه بالواو.

ثم قال (والظاهر كاللام ظاهرة فمقدرة نحو إن كان كذا، فالباء فالفاء في كلام الشارع فالراوي الفقيه فغيره) اي ومن قسمي النص الظاهر وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وهو كاللام وهي على قسمين ظاهرة ومقدرة، فالظاهرة نحو {كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور} [إبراهيم: ١] وإنما لم تكن اللام من الصريح لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة؛ فالمقدرة نحو إن كان كذا كقوله تعالى {ولا تطع كل حلاف مهين} [القلم: ١٠] إلى قوله {أن كان ذا مال

وبنين} [القلم: ١٤] أي لأن؛ فالباء نحو {فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم} [النساء: ١٦٠] أي منعناهم منها لظلمهم؛ فالفاء في كلام الشارع وتكون فيه للحكم نحو قوله تعالى {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} [المائدة: ٣٨] ، وفي الوصف نحو حديث الصحيحين في المحرم الذي وقصته ناقته «لا تمسوه طيبا، ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا»؛ فالفاء في كلام الراوي الفقيه فغيره وتكون في ذلك في الحكم فقط «كقول عمران بن حصين سها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فسجد» رواه أبو داود وغيره ؛ ومن المتأخرين من قال ان الراوي يحكي ما كان في الوجود لم يرد بالوصف فيه الحكم فالفاء فيما ذكر للسببية التي هي بمعنى العلية.

ثم قال (ومنه إن وإذ وما مضى من الحروف) اي ومن الظاهر إن المكسورة المشددة نحو {رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا – إنك إن تذرهم} [نوح: ٢٦ – ٢٧] الآية؛ وإذ نحو ضربت العبد إذ أساء أي لإساءته؛ وما مضى في مبحث الحروف مما يرد للتعليل غير المذكور هنا، وهو بيد وحتى وعلى، وفي ومن فلتراجع.

ثم قال (الثالث الإيماء وهو اقتران الوصف الملفوظ، قيل أو المستنبط بحكم ولو مستنبطا، لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان بعيدا) اي الثالث من مسالك العلة الإيماء اي الإشارة إلى التعليل وهو عبارة عن اقتران الوصف الملفوظ

اوالوصف المستنبط بحكم ولو كان الحكم مستنبطا، فلو لم يكن الوصف او نظيره للتعليل كان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع تنزهت عنه فصاحته وامثلته فيما يلي:

ثم قال (كحكمه بعد سماع وصف) اي كحكم الشارع بعد سماع وصف كما في حديث الأعرابي «واقعت أهلي في نهار رمضان فقال: أعتق رقبة» إلخ رواه ابن ماجه فأمره بالإعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أن الوقاع علة له وإلا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد فيقدر السؤال في الجواب فكأنه قال واقعت فأعتق.

ثم قال (وكذكره في الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد،) اي وكذكر الشارع في الحكم وصفا لو لم يكن علة له لم يفد ذكره كقوله صلى الله عليه وسلم «لا يحكم أحد بين اثنين، وهو غضبان» رواه الشيخان فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أن التشويش علة للمنع، وإلا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد.

ثم قال (وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما أو شرط أو غاية أو استثناء أو استدارك،) اي وكتفريق الشارع بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما فقط مثال الأول حديث الصحيحين «أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل أي صاحبه سهما» فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين

الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا. ومثل الثاني حديث الترمذي «القاتل لا يرث» أي بخلاف غيره المعلوم إرثه فالتفريق بين عدم الإرث المذكور وبين الإرث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الإرث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا؛

أو تفريقه بين حكمين بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك مثال الشرط حديث مسلم «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد» فالتفريق بين منع البيع في هذه الأشياء متفاضلا وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيدا؛

ومثال الغاية قوله تعالى {ولا تقربوهن حتى يطهرن} [البقرة: ٢٢٢] أي فإذا طهرن فلا منع من قربانهن كما صرح به في قوله عقبه {فإذا تطهرن فأتوهن} [البقرة: ٢٢٢] فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض وبين جوازه في الطهر لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا؛

ومثال الاستثناء قوله تعالى {فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون} [البقرة: ٢٣٧] أي الزوجات عن ذلك النصف فلا شيء لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا؛

ومثال الاستدراك قوله تعالى {لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان} [المائدة: ٨٩] فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالأيمان وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا.

ثم قال (وكترتيب الحكم على الوصف، وكمنعه مما قد يفوت المطلوب) اي وكترتيب الحكم على الوصف نحو أكرم العلماء فترتيب الإكرام لو لم يكن لعلية العلم له لكان بعيدا؛ وكمنع الشارع مما قد يفوت المطلوب نحو قوله تعالى {فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع} [الجمعة: ٩] فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوتها لو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيدا.

وهذه أمثلة لما اتفق على أنه إيماء، وهو أن يكون الوصف والحكم ملفوظين، وإن كان في بعضها تقدير، وعكس هذا القسم ليس بإيماء قطعا، وفي الوصف الملفوظ والحكم المستنبط وعكسه خلاف مثل: {وأحل الله البيع وحرم الربا} فإن الوصف الذي هو حل البيع مصرح به، والحكم وهو الصحة غير ملفوظ به، بل مستنبط من الحل، فإنه يلزم من حله صحته.

ثم قال (ولا يشترط مناسبة الموميء إليه عند الأكثر) اي ولا يشترط في الإيماء مناسبة الوصف المومأ إليه للحكم عند الأكثر قال العطار واعترضه الناصر بأنه

معارض لما سبق في شروط العلة من أنه يشترط في الإلحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لإناطة الحكم. والشهاب أيضا بأنه سبق أن الوصف يستلزم الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة وأجاب سم اي أحمد بن قاسم العبادي صاحب الشرح الكبير على شرح المحلي على الورقات بأن المراد لا يشترط مناسبة ظاهرة، وإن كان لا بد منها في نفس الأمر نظير ما مر من جواز التعليل بما لا يطلع على حكمته.

ثم قال (الرابع: السبر والتقسيم، وهو: حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقي) اي الرابع من مسالك العلة السبر والتقسيم، وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي لها كأن يحصل أوصاف البر في قياس الذرة مثلا عليه في الطعم وغيره ويبطل ما عدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية. والسبر لغة الاختبار فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة، وقد يقتصر على السبر.

ثم قال (ويكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد، والأصل عدم ما سواها) اي ويكفي قول المستدل في المناظرة في حصر الأوصاف التي يذكرها بحثت فلم أجد غيرها والأصل عدم ما سواها لعدالته مع أهلية النظر فيندفع عنه بذلك منع الحصر.

ثم قال (والمجتهد يرجع إلى ظنه، فإن كان الحصر والإبطال قطعيا فقطعي، وإلا فظني) اي والمجتهد يرجع في حصر الأوصاف إلى ظنه فيأخذ به، ولا يكابر نفسه فإن كان الحصر والإبطال قطعيا فهذا المسلك قطعي وإلا بأن كان كل منهما ظنيا أو أحدهما قطعيا والآخر ظنيا فظني.

ثم قال (وهو حجة للناظر والمناظر عند الأكثر، وثالثها إن أجمع على تعليل ذلك الحكم وعليه إمام الحرمين ورابعها للناظر دون المناظر) اي والظني حجة للناظر لنفسه والمناظر غيره عند الأكثر لوجوب العمل بالظن، وقيل ليس بحجة مطلقا لجواز بطلان الباقي الذي أبقاه بلا إبطال؛ وثالثها اي الاقوال حجة لهما إن أجمع على تعليل ذلك الحكم في الأصل وعليه إمام الحرمين حذرا من أداء بطلان الباقي إلى خطأ المجمعين ورابعها حجة الناظر لنفسه دون المناظر غيره؛ لأن ظنه لا يقوم حجة على خصمه.

ثم قال (فإن أبدى المعترض وصفا زائدا لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل، ولا ينقطع المستدل حتى يعجز عن إبطاله) اي فإن أبدى المعترض على حصر المستدل الظني وصفا زائدا على أوصافه لم يكلف المعترض بيان صلاحيته للتعليل لأن بطلان الحصر بإبدائه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بإبطال التعليل به؛

ولا ينقطع المستدل بإبداء المعترض حتى يعجز عن إبطاله فيلزمه إبطال الوصف الذي ابداه المعترض عن أن يكون علة فإن عجز عن إبطاله انقطع.

ثم قال (وقد يتفقان على إبطال ما عدا وصفين فيكفي المستدل التردد بينهما) اي وقد يتفق المتناظران على إبطال ما عدا وصفين من أوصاف الأصل ويختلفان في أيهما العلة فيكفي المستدل الترديد بينهما من غير احتياج إلى ضم ما عداهما إليهما في الترديد لاتفاقهما على إبطاله فيقول العلة اما هذا أو ذاك، لا جائز أن تكون ذاك لكذا، فيتعين أن تكون هذا.

ثم قال (ومن طرق الإبطال بيان أن الوصف طرد ولو في ذلك الحكم كالذكورة والأنوثة في العتق) اي ومن طرق الإبطال لعلية الوصف بيان أن الوصف طرد أي من جنس ما علم من الشارع إلغاؤه ولو في ذلك الحكم كما يكون في جميع الأحكام كالذكورة والأنوثة في العتق فإنهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شيء من أحكامه.

ثم قال (ومنها ألا تظهر مناسبة المحذوف ويكفي قول المستدل: بحثت فلم أجد موهم مناسبة، فإن ادعى المعترض أن المستبقى كذلك فليس للمستدل بيان مناسبته لأنه انتقال، ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية) اي ومن طرق الإبطال أن

لا تظهر مناسبة الوصف المحذوف عن الاعتبار للحكم بعد البحث ؛ ويكفي في عدم ظهور مناسبته قول المستدل: بحثت فلم أجد فيه موهم مناسبة فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى كذلك أي لم تظهر مناسبته فليس للمستدل بيان مناسبته لأنه انتقال من طريق السبر إلى طريق المناسبة والانتقال يؤدي إلى الانتشار المحذور لأنه مظنة الغضب والحمية فيؤدي إلى إخفاء الحق، ولكن يرجع سبره على سبر المعترض النافي لعلية المستبقى الذي أبقاه المستدل بموافقة تعدية الجكم حيث يكون المستبقى متعديا فإن تعدية الحكم أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها.

ثم قال (الخامس: المناسبة والإخالة، ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهو في الاصطلاح: تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح كالإسكار) اي الخامس من مسالك العلة المناسبة والإخالة سميت مناسبة الوصف بالإخالة لأن بها يخال أي يظن أن الوصف علة ويسمى استخراجها تخريج المناط لأنه إبداء ما نيط به الحكم، وهو أي تخريج المناط تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين للعلة وبين الحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين عن القوادح في العلية كاستخراج علية الإسكار في الخمر في حديث مسلم «كل مسكر حرام» فإن تحريمه منصوص وعلته غير منصوص عليها ولكن استنبطها الأئمة بالنظر

والاجتهاد فالمسكر لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة، وقد اقترن الاسكار بالحرمة وسلم عن القوادح.

ثم قال (وتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر) اي وتحقق استقلال الوصف المناسب في العلية بعدم ما سواه بالسبر ولا يكفي قول المستدل بحثت فلم أجد غيره .

ثم قال (والمناسب الملائم لأفعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا وقال أبو زيد ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول، وقيل: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة) اي والمناسب المأخوذ من المناسبة المتقدمة هو الملائم لأفعال العقلاء عادة أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء تعقله على مجرى العادة لتحصيل مقصود مخصوص كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة؛ وقيل هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا قال في المحصول وهذا قول من يعلل أحكام الله بالمصالح، والأول قول من يأباه والنفع اللذة والضرر الألم؛ وقال أبو زيد الدبوسي من الحنفية هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث التعليل به، ؛ وقيل هو وصف ظاهره منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة.

ثم قال (فإن كان خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة) اي فإن كان الوصف خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه الذي هو ظاهرا منضبط وهو المظنة له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص في الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط الترخيص بمظنتها.

ثم قال (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا أو ظنا كالبيع والقصاص، وقد يكون محتملا سواء كحد الخمر أو نفيه أرجح كنكاح الآيسة للتوالد،) اي و حصول المقصود من شرع الحكم اربع مراتب الاولى قد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا كالبيع يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقينا ؛ الثانية ظنا كالقصاص يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجار عن القتل ظنا فإن الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه، الثالثة قد يكون حصول المقصود من شرع الحكم محتملا كاحتمال انتفائه سواء كحد الخمر فإن حصول المقصود من شرعه وهو الانزجار عن شربها وانتفاؤ الانزجار متساويان فيما يظهر؛ الرابعة يكون نفي المقصود أرجح من حصوله كنكاح الآيسة للتوالد الذي هو المقصود من النكاح فإن انتفاء التوالد في نكاحها أرجح من حصوله.

ثم قال (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع، كجواز القصر للمترفه) اي والأصح جواز التعليل بالثالث أي بالمقصود المتساوي الحصول والرابع اي نفي

المقصود المرجوح الحصول كجواز القصر للمترفه في سفره المنتفي فيه المشقة التي هي حكمة الترخيص نظرا إلى حصولها في الجملة؛ وقيل لا يجوز التعليل بهما لأن الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه أما الأول والثاني فيجوز التعليل بهما قطعا.

ثم قال (فإن كان فائتا قطعا فقالت الحنفية: يعتبر، والأصح لا يعتبر سواء ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقي بالمغربية، وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بايعها في المجلس) اي فإن كان المقصود من شرع الحكم فائتا قطعا في بعض الصور مع حصوله في غالب الصور فقالت الحنفية: يعتبر المقصود فيه حتى يثبت فيه الحكم ؛ والأصح لا يعتبر للقطع بانتفائه سواء ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقي بالمغربية وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها في مجلس البيع.

وصورة لحوق نسب المشرقي بالمغربية هي تزوج المشرقي في المشرق مغربية في المغرب توكيلا فأتت بولد مع القطع بأن الولد ليس منه هل يلحق الولد الى المشرقي مع ان لحوق الولد بالزوج ظاهرا فيما عدا هذه الصورة وقد اعتبر اللحوق الحنفية فيها لوجود مظنته وهي التزوج. وغيرهم لم يعتبره، وقال لا عبرة بمظنته مع القطع بانتفائه فلا لحوق.

وصورة استبراء الجارية هي باعها رجل لرجل ثم استردها منه في مجلس العقد هل وجب الاستبراء مع ان المقصود منه هو معرفة براءة رحمها المسبوقة بالجهل بها فقد اعتبر الحنفية فيها وجوب الاستبراء وقالوا الاستبراء فيها تعبد كما في المشتراة من امرأة وغيرهم لم يعتبره.

ثم قال (والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني، والضروري كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض) اي والمناسب من حيث شرع الحكم له أقسام: ضروري، فحاجي فتحسيني. والضروري وهو ما تصل الحاجة إليه حد الضرورة كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين إلى البدع فحفظ النفس المشروع له القصاص فحفظ العقل المشروع له حد السكر فحفظ النسب المشروع له حد الزنا فحفظ المال المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق وحفظ العرض المشروع له حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفي وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال وعطف كلا من الأربعة قبله بالفاء لإفادة أنه دون ما قبله في الرتبة.

ثم قال (ويلحق به مكمله كحد قليل المسكر) اي ويلحق بالضروري مكمله كحد قليل المسكر فإن قليله يدعو إلى كثيره المفوت لحفظ العقل فبولغ في حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير. وكتحريم البدعة وعقوبة المبتدع لحفظ الدين،

وتحريم النظر والمس والتعزير عليه لحفظ النسب. ومعنى كونه مكملا أنه لا يستقل ضروريا بنفسه بل بطريق الانضمام للضروري.

ثم قال (والحاجي كالبيع والإجارة وقد يكون ضروريا كالإجارة لتربية الطفل ومكمله كخيار البيع) اي والحاجي وهو ما يحتاج إليه ولا يصل إلى حد الضرورة كالبيع فالإجارة المشروعين للملك المحتاج إليه، ولا يفوت بفواته لو لم يشرعا شيء من الضروريات السابقة؛ وقد يكون الحاجي في الأصل ضروريا في بعض الصور كالإجارة لتربية الطفل لأن فوات ملك المنفعة لو لم تشرع الإجارة مظنة لفوات حفظ نفس الطفل فهو بهذا الاعتبار ضروري والتبرع نادر. ومكمل الحاجي كخيار البيع المشروع للتروي اي التفكير مليا كمل به البيع ليسلم عن الغبن وإن كان أصل الحاجة حاصلة بدونه.

ثم قال (والتحسيني غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة، والمعارض كالكتابة) اي والتحسيني وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه قسمان غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة فإنه غير محتاج إليه إذ لو أثبتت له الأهلية ما ضر لكنه مستحسن في العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملزم بخلاف الرواية ؛ والمعارض كالكتابة للرق فإنها غير محتاج إليها إذ

لو منعت ما ضر لكنها مستحسنة في العادة للتوسل بها إلى فك الرقبة مع مخالفتها للقاعدة في امتناع بيع الإنسان ماله بماله.

ثم قال (ثم إن المناسب إن اعتبر بنص أو إجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر) اي ثم الوصف المناسب المعلل به من حيث اعتباره أقسام لأنه إن اعتبر عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع فسمي المؤثر لظهور تأثره بما اعتبر به، مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فإنه مستفاد من حديث الترمذي وغيره «من مس ذكره فليتوضأ» فعين الوصف وهو مس الذكر هو عين الجكم وهو نقض الوضوء ومثال الاعتبار بالإجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فإنه مجمع عليه.

ثم قال (وإن لم يعتبر بهما، بل بترتيب الحكم على وفقه ولو باعتبار جنسه في جنسه فالملائم،) اي وإن لم يعتبر عين الوصف في عين الحكم بالنص والإجماع بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه أي وفق الحكم وهو الوصف وذلك صادق في ثلاثة اعتبارات: الاولى اعتبار عين الوصف في جنس الحكم، الثانية اعتبار جنس الوصف في عين الحكم، الثالثة اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ، فسميت هذه الثلاث الملائم لملاءمته للحكم وصرح المصنف بهذا الأخير بعد لو فإنه أبعد الثلاثة.

ومثال الاولى اي عين الوصف في جنس الحكم ثبوت ولاية النكاح على الصغير كما ثبتت ولاية المال لوصف الصغر، وهو واحد، والحكم الولاية وهو جنس فاعتبر عين الصغر في جنس الولاية؛ ومثال الثانية اي اعتبار جنس الوصف في عين الحكم المشقة فإنها جنس أثر في عين وهو إسقاط صلاة، أما في الحيض فبالكلية، وأما السفر فإسقاط شطر الرباعية. ومثال الثالثة اي اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم اعتبار القصاص في القتل بمثقل في القتل العمد العدوان.

ثم قال (وإن لم يعتبر فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعلل به وإلا فهو المرسل) اي وإن لم يعتبر أي المناسب فإن دل الدليل على إلغائه فلا يعلل به كما قد أفتى يحيى بن يحيى المغربي مالكا جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين ابتداء ليرتدع به دون الإعتاق إذ يسهل عليه بذل مال للاعتاق لكونه مالكا لكن الشارع ألغاه بإيجابه الإعتاق ابتداء من غير تفرقة بين مالك وغيره، ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار وإلا أي وإن لم يدل الدليل على إلغائه كما يدل على اعتباره فهو المرسل لإرساله أي إطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح.

ثم قال (وقد قبله مالك مطلقا، وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير، ورده الأكثر مطلقا وقوم في العبادات، وليس منه مصلحة ضرورية كلية

قطعية، لأنها مما دل الدليل على اعتبارها، فهي حق قطعا واشترطها الغزالي للقطع بالقول به لا لأصل القول به، قال: والظن القريب من القطع كالقطع) اي وقد قبل المرسل اي المصالح المرسلة اي الاستصلاح الإمام مالك مطلقا رعاية للمصلحة ؛ ورده الأكثر من العلماء مطلقا لعدم ما يدل على اعتباره؛ و رده قوم في العبادات لأنه لا نظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد.

وليس من المرسل مصلحة ضرورية كلية قطعية والمراد بالضرورة بأن تكون واحدة من الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، والمراد بكونها قطعية أن يكون الجزم بوجودها حاصلا، وبالكلية أن لا تكون مخصوصة ببعض المسلمين دون بعض. وكون المصلحة ضرورية كلية قطعية لأنها مما دل الدليل على اعتبارها وذلك الدليل هو أن حفظ الكلي أهم في نظر الشرع من حفظ الجزئي؛ واشترطها الغزالي القطع بالقول بالمرسل لا لأصل القول به فجعلها من المرسل مع القطع بقبولها، قال والظن القريب من القطع كالقطع فيها مثالها رمي الكفار المترسين بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي إلى قتل الاسرى والكفار إذا قطع أو ظن ظنا قريبا من القطع بأنهم إن لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الاسرى وغيرهم، وبأنهم إن رموا سلم غير الاسرى فيجوز رميهم لحفظ باقي الأمة.

بخلاف رمي أهل قلعة اي حصن تترسوا بمسلمين فإن فتحها ليس ضروريا، وبخلاف رمي بعض المسلمين من السفينة في البحر لنجاة الباقين فإن نجاتهم ليس كليا أي متعلقا بكل الأمة، ورمي المترسين في الحرب إذا لم يقطع أو لم يظن ظنا قريبا من القطع باستئصالهم المسلمين فلا يجوز الرمي في هذه الصور الثلاثة وإن أقرع في الثانية لأن القرعة لا أصل لها في الشرع في ذلك.

ثم قال (مسألة المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية خلافا للإمام) اي المناسبة تنخرم أي تبطل بمفسدة معارضة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية لها خلافا لإمام الرازي في قوله ببقائها مع موافقته على انتفاء الحكم فهو عنده لوجود المانع وعلى الأول لانتفاء المقتضي. ومن الفروع المرتبة هذه المسألة لو سلك السائر الطريق البعيد لا لغرض لا يقصر لانخرام المناسبة. لأن المناسب، وهو السفر البعيد عورض بمفسدة وهي العدول عن القريب لا لغرض غير القصر حتى كأنه حصر قصده في ترك ركعتين من الرباعية.

ثم قال (السادس الشبه منزلة بين المناسب والطرد، وقال القاضي: هو المناسب بالتبع) اي السادس من مسالك العلة اي الطرق الدالة على العلية ما يسمى بالشبه وهو منزلة بين المناسب والطرد، فانه يشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع إليه في الجملة، ويشبه الطرد من حيث إنه غير مناسب بالذات. وهو في

الاصطلاح إلحاق الفرع بأحد الأصلين الذي شبهه به أكثر ولا يكونان أصلين لهذا الفرع حتى يكون فيه مناط كل منهما كالعبد فإنه متردد بين الحر والبهيمة، وتظهر فائدة ذلك في التمليك له، فمن قال يملك بالتمليك، قال هو إنسان يثاب ويعاقب، وينكح ويطلق، ويكلف بأنواع من العبادات، ويفهم ويعقل، وهو ذو نفس ناطقة، فأشبه الحر، ومن قال لا يملك، قال هو حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه ونحوها أشبه الدابة. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني هو المناسب بالتبع كالطهارة فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية لكن تناسبه من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية.

ثم قال (ولا يصار إليه مع إمكان قياس العلة إجماعا فإن تعذرت فقال الشافعي رضي الله عنه حجة، وقال الصيرفي والشيرازي: مردود) اي ولا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة المشتمل على المناسب بالذات إجماعا فإن تعذرت أي العلة بتعذر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه فقال الشافعي رضي الله عنه هو حجة نظرا لشبهه بالمناسب؛ وقال أبو بكر الصيرفي وأبو إسحاق الشيرازي مردود نظرا لشبهه بالطرد.

ثم قال (وأعلاه قياس غلبة الأشباه في الحكم والصفة، ثم الصوري، وقال الإمام المعتبر حصول المشابهة لعلة الحكم أو مستلزمها) اي وأعلا اقيسة الشبه على

القول بحجيته قياس غلبة الأشباه في الحكم والصفة وهو إلحاق فرع مردد بين أصلين بأحدهما الغالب شبهه به في الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما كإلحاق العبد بالمال في إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت؛ لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما؛ ثم القياس الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري بينهما؛ وقال الإمام الرازي المعتبر في قياس الشبه ليكون صحيحا حصول المشابهة بين الشيئين لعلة الحكم أو مستلزمها وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كان ذلك في الصورة أم في الحكم.

ثم قال (السابع الدوران: وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه، قيل: لا يفيد، وقيل قطعي، والمختار وفاقا للأكثر ظني) اي السابع من مسالك العلة الدوران، وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه كالإسكار لحرمة الخمر؛ قيل لا يفيد العلية أصلا لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة لانفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنها دائرة معه وجودا وعدما بأن يصير خلا وليس علة؛ وقيل هو قطعي في إفادة العلية ؛ والمختار وفاقا للأكثر أنه ظني لا قطعي لقيام الاحتمال السابق.

ثم قال (ولا يلزم المستدل بيان نفي ما هو أولى منه) اي ولا يلزم المستدل به بيان انتفاء مسلك أولى من الدوران في إفادة العلية وان غيره من بقية المسالك دونه،

بل يصح الاستدلال مع إمكان الاستدلال بما هو أولى منه بخلاف ما تقدم في الشبه أي من أنه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة.

ثم قال (فإن أبدى المعترض وصفا آخر ترجح جانب المستدل بالتعدية، وإن كان متعديا إلى الفرع ضر عند مانع العلتين أو إلى فرع آخر طلب الترجيح) اي فإن أبدى المعترض وصفا آخر ترجح جانب المستدل بالتعدية لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصرا كأن استدل بالدوران على أن العلة في حرمة الربا في الذهب النقدية فقال المعترض الذهبية ترجح جانب المستدل لأن علته متعدية للفضة.؛ وإن كان وصف المعترض متعديا إلى الفرع المتنازع فيه ضر إبداؤه عند مانع العلتين دون مجوزهما أو إلى فرع آخر طلب الترجيح من خارج لتعادل الوصفين حينئذ.

ثم قال (الثامن الطرد: وهو مقارنة الحكم للوصف والأكثر على رده، قال علماؤنا: قياس المعنى مناسب والشبه تقريب، والطرد تحكم وقيل: إن قارنه فيما عدا صورة النزاع أفاد وعليه الإمام وكثير، وقيل: تكفي المقارنة في صورة وقال الكرخي: يفيد المناظر دون الناظر) اي الثامن من مسالك العلة الطرد، وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة، لان المقارن للحكم إن ناسب بالذات فهو المناسب، أو بالتبع فهو الشبه، وإن لم يناسبه مطلقا فهو الطرد، كقول بعضهم في الخل مائع لا

يخرج من منبع فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فيخرج من منبع على جنسه فتزال به النجاسة فالخروج من منبع وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلا، وإن كان مطردا لا نقض عليه؛ وكقول بعض الحنفية في الاستدلال على عدم نقض الوضوء بمس الذكر ـ: طويل مشقوق أشبه البوق فلا ينتقض الوضوء بلمسه.

والأكثر من العلماء على رده لانتفاء المناسبة عنه قال علماؤنا قياس المعنى مناسب لاشتماله على الوصف المناسب و قياس الشبه تقريب و قياس الطرد تحكم فلا يفيد وقيل إن قارنه أي قارن الحكم الوصف فيما عدا صورة النزاع أفاد العلية فيفيد الحكم في صورة النزاع وعليه الإمام الرازي وكثير من العلماء؛ وقيل تكفي المقارنة في صورة واحدة لإفادة العلية وقال الكرخي يفيد الطرد المناظر دون الناظر لنفسه؛ لأن الأول في مقام الدفع والثاني في مقام الإثبات.

ثم قال (التاسع تنقيح المناط: وهو أن يدل ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط بالأعم أو تكون أوصاف فيحذف بعضها ويناط بالباقي) اي التاسع من مسالك العلة تنقيح المناط، وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم، أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي. وحاصله أن تنقيح المناط الاجتهاد في الحذف والتعيين ويمثل

لذلك بحديث الصحيحين في الجماع في نهار رمضان فإن أبا حنيفة ومالكا حذفا خصوصه عن الاعتبار وأناطا الكفارة بمطلق الإفطار فوجب عندهما الكفارة المعروفة وهي عتق رقبة مؤمنة فصوم شهرين متتابعين فاطعام ستين مسكينا بالافطار ولو بغير الجماع، كما حذف الشافعي غير الجماع من أوصاف المحل ككون الواطئ أعرابيا وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وأناط الكفارة بالجماع.

ثم قال (أما تحقيق المناط فإثبات العلة في آحاد صورها كتحقيق أن النباش سارق وتخريجه مر) اي أما تحقيق المناط فإثبات العلة في آحاد صورها كتحقيق أن النباش سارق بأنه وجد منه أخذ المال خفية وهو السرقة فيقطع خلافا للحنفية، وتخريج المناط مر في مبحث المناسبة وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين للعلة وبين الحكم كاستخراج علية الإسكار في الخمر في حديث مسلم «كل مسكر حرام».

ثم قال (العاشر إلغاء الفارق كإلحاق الأمة بالعبد في السراية وهو والدوران والطرد ترجع إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة) اي العاشر من مسالك العلة إلغاء الفارق بأن يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه كإلحاق الأمة بالعبد في حكم السراية –وهو عتق الرجل نصيبه في عبد مشترك

بينه وبين غيره ويسري العتق إلى الباقي إذا كان المعتق موسرا -المضمون في حديث الصحيحين «من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق»، فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة، فألغي هذا الفارق فالحقت بالعبد. وهو أي إلغاء الفارق والدوران والطرد ترجع ثلاثتها إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن في الجملة لا مطلقا، ولا تعين جهة المصلحة المقصودة من شرع الحكم؛ لأنها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة.

ثم قال (خاتمة: ليس تأتي القياس بعلية وصف ولا العجز عن إفساده دليل عليته على الأصح فيهما) اي خاتمة في نفي مسلكين ضعيفين. والخاتمة اسم الفاعل بمعنى المفعول أي مختوم بها فهي مجاز في المفرد أو أن المجاز في الإسناد فمعنى كونها خاتمة أن صاحب الكتاب ختمه بها. ليس تأتي القياس بعلية وصف ولا العجز عن إفساده دليل عليته على الأصح فيهما؛ وقيل نعم دليل عليته فيهما. أما الأول فلأن القياس مأمور به بقوله تعالى {فاعتبروا} [الحشر: ٢] على تقدير علية الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الأمر فيكون الوصف علة. وأما الثاني فكما في المعجزة فإنها إنما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها. ثم قال :

القوادح

أي هذا مبحثها وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها.

ثم قال (منها تخلف الحكم عن العلة وفاقا للشافعي رضي الله عنه وسماه النقض، وقالت الحنفية: لا يقدح وسموه تخصيص العلة) اي من القوادح اي ما يقدح في الدليل بجملته تخلف الحكم عن العلة بأن وجدت في صورة مثلا بدون الحكم كوجود الاسكار في النبيذ ولا حرمة وفاقا للشافعي رضي الله عنه في أنه قادح في العلة وسماه النقض؛ وقالت الحنفية: لا يقدح فيها وسموه تخصيص العلة لكن ابن السمعاني إنما حكاه عن العراقيين منهم، قال: وادعى أبو زيد أنه مذهب أبي حنيفة وأصحابه. قال: وأما الخراسانيون منهم فقالوا بالقدح، حتى قال أبو منصور الماتريدي: تخصيص العلة باطل، ومن قال به فقد وصف الله سبحانه وتعالى بالسفه والعبث، فأي فائدة في وجود العلة ولا حكم.

ثم قال (وقيل: لا في المستنبطة، وقيل: عكسه) اي وقيل لا يقدح النقض في العلة المستنبطة لأن دليلها اقتران الحكم بها بخلاف المنصوصة فإن دليلها النص الشامل لصورة التخلف، وانتفاء الحكم فيها يبطله ؛ وقيل عكسه أي لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة. ومثلوا تخصيص المنصوصة بقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما ذلك دم عرق" اي دم الاستحاضة عرق مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين، فإنه تخصيص لعلة منصوصة، ومثلوا تخصيص

المستنبطة بقولنا: القتل العمد العدوان علة القصاص مع القول بعدم استيفائه في قتل الأب.

ثم قال (وقيل: يقدح إلا أن يكون لمانع أو فقد شرط وعليه أكثر فقهائنا) اي وقيل يقدح النقض إلا أن يكون التخلف لمانع كتعليل إيجاب القصاص بالقتل العمد العدوان تخلف الحكم عنه في الأب والسيد لمانع الأبوة والسيادة أو فقد شرط للحكم كتعليل وجوب الرجم بالزنا فتخلف الحكم عنه في البكر لانتفاء شرط الإحصان فلا يقدح سواء كانت منصوصة أو مستنبطة.وعليه أكثر فقهائنا؛

ثم قال (وقيل: يقدح إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا وعليه الإمام) اي وقيل يقدح النقض إلا أن يرد على جميع المذاهب على سبيل الاستثناء كالعرايا وهو بيع الرطب والعنب قبل القطع بتمر أو زبيب، فإن جوازه ناقض لجميع العلل التي علل بها الربا من الطعم والقوت والكيل والمال فلا يقدح وعليه الإمام الرازي ونقل الإجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا بأحد هذه الأمور الأربعة؛

ثم قال (وقيل: يقدح في الحاظرة، وقيل في المنصوصة: إلا بظاهر عام، والمستنبطة إلا لمانع أو فقد شرط) اي وقيل يقدح النقض في العلة الحاظرة كما لو قيل: تحرم المفاضلة في الربويات للكيل فإذا تخلف الحكم في صورة كالبرسيم مثلا

تأتي القدح؛ دون العلة المبيحة اي لا يقدح النقض فيها كالإباحة في التفاح بأن يقال مثلا لا يحرم الربا في التفاح لعدم الاقتيات فهذه علة مبيحة فإذا تخلف الحكم وهو عدم الربوية في صورة وجدت فيها الربوية مع وجود العلة المذكورة كما في الملح لا يقدح بالتخلف حينئذ؛

وقيل يقدح النقض في المنصوصة إلا إذا ثبتت بظاهر عام لقبوله للتخصيص كحديث «الطعام بالطعام ربا»، بخلاف القاطع فلم يتخلف الحكم عنه كما لو قيل: إن كل مطعوم ربوي ؛ و يقدح النقض في المستنبطة أيضا إلا أن يكون التخلف لمانع أو فقد شرط للحكم فلا يقدح فيها.

ثم قال (وقال الآمدي: إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو في معرض الاستثناء أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح) اي وقال الآمدي إن كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو في معرض الاستثناء منصوصة كانت أو مستنبطة أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح ، وإلا قدح إلا في المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين الدليلين.

ثم قال (والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب ومن فروعه التعليل بعلتين والانقطاع وانخرام المناسبة بمفسدة وغيرها) اي والخلاف في القدح معنوي

لا لفظي خلافا لابن الحاجب في قوله إنه لفظي مبني على تفسير العلة إن فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح، أو بالباعث وكذا بالمعرف فلا؛ ومن فروع أن الخلاف معنوي التعليل بعلتين فيمتنع إن قدح التخلف وإلا فلا ؛ والانقطاع للمستدل فيحصل إن قدح التخلف وإلا فلا، ويسمع قوله أردت العلية في غير ما حصل فيه التخلف؛ وانخرام المناسبة بمفسدة فيحصل إن قدح التخلف وإلا فلا ولكن ينتفي الحكم لوجود المانع؛ وغيرها بالرفع أي غير تلك المذكورات كتخصيص العلة فيمتنع إن قدح التخلف، وإلا فلا.

ثم قال (وجوابه منع وجود العلة أو انتفاء الحكم إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل وعند من يرى نفي الموانع بيانها) اي وجواب النقض -على القول بأنه قادح- منع وجود العلة في محل النقض بناء على وجود قيد مناسب أو مؤثر في العلة وهو غير حاصل في صفة النقض كما لو قيل في الحلي: مال معد للاستعمال المباح فلا يجب فيه الزكاة كثياب البذلة، فإن نقض بالحلي المعد لاستعمال محرم أو مكروه فدفعه واضح لأنه غير معد لاستعمال مباح؛

أو منع انتفاء الحكم مثاله قولنا: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل فيصح أن يكون حالا، فإن اعترض الخصم بالإجارة لكونها عقد معاوضة والتأجيل شرط فيها فجوابه منع انتفاء الحكم وهو شرط التأجيل في صحة الإجارة لأن

اشتراط الأجل فيها ليس لصحة العقد بل ليستقر المعقود عليه وهو المنفعة. وهذا إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل، وإلا فلا يتأتى الجواب بمنعه. وعند من يرى الموانع بأن يرى أن النقض إذا كان لمانع لا يكون قادحا وإنما يكون قادحا إذا لم يكن لمانع جوابه بيان الموانع فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها. مثال ذلك يجب القصاص في القتل بمثقل كالقتل بمحدد فإن نقض بقتل الأب ابنه فإن الحكم تخلف فيه مع وجود العلة، فجوابه أن التخلف لمانع، وهو كون الأب سببا لإيجاد ابنه فلا يكون ابنه سببا لإعدام أبيه.

ثم قال (وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الأكثر للانتقال، وقال الآمدي ما لم يكن دليل أولى بالقدح) اي وليس للمعترض الاستدلال على وجود العلة عند الاكثر للانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال بعد منع المستدل وجودها، وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من إبطاله العلة؛ وقال الآمدي له ذلك ما لم يكن دليل أولى من التخلف بالقدح فإن كان فلا.

ثم قال (ولو دل على وجودها بموجود في محل النقض ثم منع وجودها فقال ينتقض دليلك فالصواب أنه لا يسمع لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها) اي ولو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض ثم منع وجودها في ذلك المحل، فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة حيث وجد في محل النقض

دونها على مقتضى منفك وجودها فيه فالصواب أنه لا يسمع قول المعترض لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها والانتقال ممتنع وأشار بالصواب إلى دفع قول ابن الحاجب وفيه أي في عدم السماع نظر أي لأن القدح في الدليل قدح في المدلول فلا يكون الانتقال إليه ممتنعا. مثال ذلك كأن أثبت المستدل كون البر مطعوما بدليل، وهو كونه يدار في الفم ويمضغ فقال له المعترض ما ذكرت من أن العلة الطعم ينتقض بالتفاح فإنه مطعوم مع أنه غير ربوي فقال المستدل: لا أسلم كون التفاح مطعوما. فقال له المعترض: ما ذكرت من الدليل موجود بعينه في التفاح فحينئذ ينتقض دليلك.

ومثال آخر بأن يقول الحنفي يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال كالنفل ويستدل على وجود العلة بما يسمى صوما وهو الإمساك مع النية، فينقضه الشافعي بالنية بعد الزوال فإنها لا تكفي في صوم رمضان فيمنع الحنفي وجود العلة السابقة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أقمته دليلا على وجود العلة في محل التعليل دال على وجودها في محل النقض.

ثم قال (وليس له الاستدلال على تخلف الحكم في الأصح وثالثها إن لم يكن طريق أولى) اي وليس للمعترض الاستدلال على تخلف الحكم لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ؛ وقيل له ذلك ليتم مطلوبه

من إبطال العلة؛ وثالثها له ذلك إن لم يكن دليل أولى من التخلف بالقدح فإن كان فلا. مثال ذلك كأن علل الربوية بالكيل فيعترض بالتخلف في البرسيم -يقال في اندونيسيا بسمنغي بكسر الغين يتميز شكل هذا النبات بشكله المميز حيث يشبه شكل ورقه مظلة مكونة من أربعة اوراق متقابلة- فهذا التخلف قادح في العلة ولكن وجد ما هو أولى منه بالقدح وهو حديث الطعام بالطعام فإنه دال على أن العلة الطعم فليس للمعترض الاستدلال.

ثم قال (ويجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر إلا فيما اشتهر من المستثنيات فصار كالمذكور، وقيل يجب مطلقا، وعلى الناظر إلا في المستثنيات مطلقا) اي وحيث قلنا إن النقض يقدح يجب الاحتراز منه على المناظر مطلقا وعلى الناظر إلا فيما اشتهر من المستثنيات كالعرايا فصار كالمذكور فلا حاجة إلى الاحتراز عنه؛ وقيل يجب عليه الاحتراز منه مطلقا؛ وقيل يجب عليه الاحتراز منه إلا في المستثنيات مطلقا أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها للعلم بأنها غير مرادة.

ثم قال (ودعوى صورة معينة أو مبهمة أو نفيها ينتقض بالإثبات أو النفي العامين وبالعكس) اي أن الحكم إذا ثبت في صورة معينة كقولنا زيد كاتب، أو في صورة غير معينة كقولنا إنسان ما كاتب، فالثبوت في هاتين الصورتين يناقضه النفي

العام كقولنا لا شيء من الإنسان كاتب؛ وكذلك قولنا زيد ليس بكاتب، أو إنسان ما ليس بكاتب يناقضه كل إنسان كاتب؛

وإذا ادعينا الثبوت العام كقولنا كل إنسان كاتب، ناقضه النفي عن صورة معينة كقولنا زيد ليس بكاتب، أو مبهمة كقولنا إنسان ما ليس بكاتب؛ وكذلك إذا ادعينا النفي العام كقولنا لا شيء من الإنسان بكاتب ناقضه الثبوت في صورة معينة كقولنا زيد كاتب، أو مبهمة كقولنا إنسان ما كاتب. فعلم أن الثبوت في الصورة المعينة أو المبهمة يناقضه النفي العام وبالعكس، وأن النفي غير صورة معينة أو مبهمة يناقضه الإثبات العام وبالعكس.

ثم قال (ومنها الكسر قادح على الصحيح، لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة إما مع إبداله كما يقال في الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كالأمن، فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغى فليبدل العبادة ثم ينقض بصوم الحائض، أو لا يبدل فلا يبقى علة إلا يجب قضاؤها وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى دليله الحائض) اي ومن القوادح الكسر ويسمى النقض المكسور، وعرفه بعض الاصوليين إسقاط وصف من العلة. وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغي والآخر منقوض.

فهو قادح على الصحيح لأنه نقض المعنى وهو إسقاط وصف من العلة أي بأن يبين أنه ملغي بوجود الحكم عند انتفائه، إما مع إبداله بغيره أو لا كما يقال في إثبات صلاة الخوف هي صلاة يجب قضاؤها لو لم تفعل فيجب أداؤها كالأمن، فإن الصلاة فيه كما يجب قضاؤها لو لم تفعل يجب أداؤها. فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغي ويبين بأن الحج واجب الأداء كالقضاء فليبدل خصوص الصلاة بالعبادة ليندفع الاعتراض، وكأنه قيل عبادة إلخ. ثم ينقض هذا المقول بصوم الحائض فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم؛

أو لا يبدل خصوص الصلاة فلا يبقى علة للمستدل إلا قوله يجب قضاؤها فيقال عليه وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى، دليله الحائض فإنها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدم. قال الشيخ أبو إسحاق في الملخص هو اي الكسر سؤال مليح، والاشتغال به ينتهي إلى بيان الفقه وتصحيح العلة، واتفق أكثر أهل العلم على صحته، وإفساد العلة به، ويسمونه النقض من طريق المعنى، والإلزام من طريق الفقه وأنكر ذلك طائفة من الخراسانيين انتهى.

ثم قال (ومنها العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فإن ثبت مقابله فأبلغ وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم: "أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" في جواب: "أيأتي أحدنا شهوته وله فيها

أجر؟") اي ومن القوادح العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة؛ فإن ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرد فأبلغ في العكسية مما لم يثبت مقابله بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور؛

وشاهد العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم قوله: صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر» فكأنهم قالوا نعم فقال: «فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»، في جواب قولهم أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر. استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام انتفاؤه في الوطء الحلال الصادق بحصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام إلى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس.

ثم قال (وتخلفه قادح عند مانع علتين) اي وتخلف العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة قادح عند من منع علتين بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الأخرى.

ثم قال (ونعني بانتفائه انتفاء العلم أو الظن إذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول) اي ونعني بانتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاءه في

نفسه إذ لا يلزم من عدم الدليل الذي من جملته العلة عدم المدلول للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده، وإنما ينتفي العلم به.

ثم قال (ومنها عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالمستنبطة المختلف فيها) اي ومن القوادح عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم؛ ومن ثم أي نفي المناسبة اختص بقياس المعنى لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يتأتى فيه؛ وبالمستنبطة المختلف فيها فلا يتأتى في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها.

ثم قال (وهو أربعة: في الوصف بكونه طرديا. وفي الأصل مثل مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء فيقول لا أثر لكونه غير مرئي، فإن العجز عن التسليم كاف وحاصله معارضة في الأصل) اي وهو اي عدم التأثير أربعة القسم الأول عدم التأثير في الوصف بكونه طرديا كقول الحنفية في الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم آذانها كالمغرب فعدم القصر في عدم تقديم الآذان طردي لا مناسبة فيه ولا شبهة، وعدم التقديم موجود فيما يقصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف؛

والثاني عدم التأثير في الأصل بإبداء علة الحكمة مثل أن يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير في الهواء، فيقول المعترض لا أثر لكونه غير مرئي في الأصل فإن العجز عن التسليم فيه كاف في عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية؛ وحاصله معارضة في الأصل بإبداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين.

ثم قال (وفي الحكم وهو أضرب لأنه إما أن لا يكون لذكره فائدة كقولهم في المرتدين مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي، ودار الحرب عندهم طردي فلا فائدة لذكره، إذ من أوجب الضمان أوجبه وإن لم يكن في دار الحرب، وكذا من نفاه فيرجع إلى الأول لأنه يطالب بتأثير كونه في دار الحرب أو تكون له فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار ولم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الأصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض بالرجم، أو غير ضرورية فإن لم تغتفر الضرورية لم يغتفر وإلا فتردد مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم يفتقر إلى إذن الإمام كالظهر فإن "مفروضة" حشو إذ لو حذف لم ينتقض بشيء لكنه ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه) اي والثالث عدم التأثير في الحكم، وهو أضرب ثلاثة لأنه إما أن لا يكون لذكر الوصف الذي

اشتملت عليه العلة فائدة كقول الخصوم الحنفية في المرتدين المتلفين مالنا في دار الحرب "مشركون أتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربي المتلف مالنا".

ودار الحرب عند الخصوم طردي فلا فائدة لذكره، إذ من أوجب الضمان من العلماء في إتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية أوجبه وإن لم يكن الإتلاف في دار الحرب، وكذا من نفاه منهم في ذلك كالحنفية نفاه وإن لم يكن الإتلاف في دار الحرب. ويرجع الاعتراض في ذلك إلى القسم الأول لأن المعترض يطالب المستدل بتأثير كون الإتلاف في دار الحرب أو يكون لذكر الوصف المشتمل عليه العلة فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار: عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير في الأصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه بالرجم للمحصن فإنه عبادة متعلقة بالأحجار، ولم يعتبر فيها العدد؛

أو يكون لذكر الوصف المشتمل عليه العلة فائدة غير ضرورية. فإن لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بمحلها لم تغتفر غير الضرورة بطريق الأولى وإلا فتردد؛ مثال ذلك الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر في إقامتها إلى إذن الإمام الأعظم كالظهر فإن " مفروضة " ذكر فيه فائدة غير ضرورية فهو حشو إذ لو حذف لم

ينتقض بشيء لكنه ذكر لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه.

ثم قال (الرابع في الفرع زوجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زوجت وهو كالثاني إذ لا أثر للتقييد بغير الكفء ويرجع إلى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج والأصح جوازه، وثالثها بشرط البناء أي بناء غير محل الفرض عليه) اي الرابع عدم التأثير في الفرع مثل أن يقال في المرأة "زوجت نفسها بغير كفء" فلا يصح كما لو زوجت بالبناء للمفعول أي زوجها الولي بغير كفء؛

والرابع كالثاني إذ لا أثر في مثاله للتقييد بغير الكفء فإن المدعى أن تزويجها نفسها لا يصح مطلقا كما لا أثر للتقييد في مثال الثاني بكونه غير مرئي، وإن كان نفي الأثر هنا بالنسبة إلى الفرع، وهناك بالنسبة إلى الأصل؛ ويرجع هذا إلى المناقشة في الفرض، وهو أي الفرض تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج كما فعل في المثال المذكور إذ المدعى فيه منع تزويج المرأة نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفء؛ والأصح جواز الفرض مطلقا، وقيل لا؛ وثالثها يجوز بشرط البناء أي بناء غير محل الفرض عليه كأن يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم في بعض الصور

فليثبت في باقيها إذ لا قائل بالفرق، وقد قال به الحنفية في المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء.

ثم قال (ومنها القلب وهو دعوى أن ما استدل به في المسألة على ذلك الوجه عليه لا له إن صح، ومن ثم أمكن معه تسليم صحته، وقيل هو تسليم للصحة مطلقا، وقيل: إفساد مطلقا) اي ومن القوادح القلب وهو دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في المسألة المتنازع فيها على ذلك الوجه في كيفية الاستدلال ضار على المستدل لا نافع له إن صح ذلك المستدل به. ومن ثم أي إن صح أمكن مع القلب تسليم صحة ما استدل به؛ وقيل هو أي القلب تسليم للصحة مطلقا أي صحة ما استدل به سواء كان صحيحا أم لا؛ وقيل هو إفساد مطلقا. ومثال القلب استدلال الحنفي في توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام الخال وارث من لا وارث له فأثبت إرثه عند عدم وارث غيره، فيقول المعترض: هذا يدل عليك لا لك، إذ معناه نفي توريث الخال بطريق المبالغة أي: الخال لا يرث كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له، أي: ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة.

ثم قال (وعلى المختار فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه، وقيل: شاهد زور لك وعليك) اي وعلى المختار فالقلب مقبول، معارضة عند

التسليم قادح عند عدمه وقيل القلب شاهد زور يشهد لك وعليك أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل.

ثم قال (وهو قسمان الأول لتصحيح مذهب المعترض إما مع إبطال مذهب المستدل صريحا كما يقال في بيع الفضولي: عقد في حق الغير بلا ولاية فلا يصح كالشراء، فيقال: عقد فيصح كالشراء أولا مثل لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة، فيقال: فلا يشترط فيه الصوم كعرفة).اي وهو قسمان الأول لتصحيح مذهب المعترض في المسألة إما مع إبطال مذهب المستدل فيها صريحا كما يقال من جانب المستدل كالشافعي في بيع الفضولي وهو عقد في حق الغير بلا ولاية عليه فلا يصح كالشراء أي كشراء الفضولي فلا يصح لمن سماه، فقال من جانب المعترض كالحنفي عقد فيصح كالشراء أي كشراء الفضولي فيصح له وتلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عندنا، أو لا مع الإبطال صريحا مثل أن يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة، فإنه قربة بضميمة الإحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة إليه وهي الصوم إذ هو المتنازع فيه، فيقال من جانب المعترض كالشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كعرفة لا يشترط الصوم في وقوفها ففي هذا إبطال لمذهب الخصم الذي لم يصرح به في الدليل وهو اشتراط الصوم.

ثم قال (الثاني لإبطال مذهب المستدل بالصراحة عضو وضوء فلا يكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فيقال: فلا يتقدر غسله بالربع كالوجه، أو بالالتزام عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقال: فلا يشترط خيار الرؤية كالنكاح) اي الثاني من قسمي القلب لإبطال مذهب المستدل بالصراحة كأن يقول الحنفي في مسح الرأس: الرأس عضو وضوء فلا يكفي في مسحه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فيقال من جانب المعترض كالشافعي الرأس عضو وضوء فلا يتقدر غسله بالربع كالوجه، أو بالالتزام كأن يقول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح يصح مع الجهل بالزوجة أي عدم رؤيتها، فيقال من جانب المعترض كالشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح، ونفي الاشتراط يلزمه نفي الصحة إذ القائل بها يقول بالاشتراط.

ثم قال (ومنه ـ خلافا للقاضي ـ قلب المساواة مثل طهارة بالمائع، فلا تجب فيها النية كالنجاسة، فنقول: فيستوي جامدها ومائعها كالنجاسة) اي و من القلب في قبوله خلافا للقاضي أبي بكر الباقلاني في رده قلب المساواة مثل قول الحنفي في الوضوء والغسل طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية كالنجاسة لا تجب في الطهارة عنها النية بخلاف التيمم تجب فيه النية، فنقول نحن معترضين فيستوي جامد الطهارة ومائعها كالنجاسة يستوي جامدها ومائعها.

ثم قال (ومنها: القول بالموجب وشاهده -ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين- في جواب -ليخرجن الأعز منها الأذل- وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع كما يقال في المثقل: قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالإحراق، فيقال: سلمنا عدم المنافاة، ولكن لم قلت يقتضيه وكما يقال: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل إليه، فيقال مسلم، ولكن لا يلزم إبطال مانع انقضاء الموانع ووجود الشرايط والمقتضى) اي ومن القوادح القول بالموجب وهو بفتح الجيم أي القول بما أوجبه دليل المستدل واقتضاه أما الموجب بكسرها فهو الدليل المقتضي للحكم، وشاهده قوله تعالى {ولله العزة ولرسوله} [المنافقون: ٨] في جواب {ليخرجن الأعز منها الأذل} [المنافقون: ٨] المحكي عن المنافقين أي صحيح ذلك لكن هم الأذل والله ورسوله الأعز وقد أخرجناهم وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع بأن يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع؛

كما يقال في القصاص بقتل المثقل من جانب المستدل كالشافعي قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالإحراق بالنار لا ينافي القصاص فيقال من جانب المعترض كالحنفي سلمنا عدم المنافاة بين القتل بالمثقل وبين القصاص ولكن لم قلت إن القتل بالمثقل يقتضى القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل، وكما يقال في القصاص بالقتل بالمثقل أيضا التفاوت في الوسيلة من آلات القتل وغيره لا يمنع

القصاص كالمتوسل إليه من قتل وقطع وغيرهما لا يمنع تفاوته القصاص، فيقال من جانب المعترض مسلم أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فليس بمانع منه ولكن لا يلزم من إبطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي وثبوت القصاص المتوقف على جميع ذلك.

ثم قال (والمختار تصديق المعترض في قوله: ليس هذا مأخذي) اي والمختار تصديق المعترض في قوله للمستدل ليس هذا الذي تفتيه باستدلالك تعريضا بي من منافاة القتل بالمثقل بالقصاص مأخذي في نفي القصاص به؛

ثم قال (وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع فيرد القول بالموجب) اي وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع لها لو صرح بها فيرد بسكوته عنها القول بالموجب، كقول الشافعي في افتقار الوضوء إلى النية، ما ثبت أنه قربة فشرطه النية كالصلاة، وسكت عن قوله والوضوء قربة مخافة المنع لأن المعترض يرى أنها للنظافة فيرد القول بالموجب.

ثم قال (ومنها القدح في المناسبة وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود، وفي الانضباط والظهور، وجوابها بالبيان) اي ومن القوادح القدح في مناسبة الوصف المعلل به وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود من شرعه وفي الانضباط

للوصف المعلل به وفي الظهور له فهذه أربعة قوادح في العلة، وكل واحد منها وحده قادح وذلك بأن يبدي القدح في المناسبة مفسدة راجحة أو مساوية، ويبين القدح في الصلاحية عدم الصلاحية للإفضاء ويبين القدح في الانضباط عدم الانضباط ويبين القدح في الظهور عدم الظهور، والأولان يختصان بالمناسبة والأخيران يعمانها وغيرها وإنما ذكر المصنف القدح في المناسبة هنا مع أنه قدمه في قوله المناسبة بتحريم مفسدة تلزم إلخ تتميما للأقسام ولمشاركته لها في الجواب.

وجوابها بالبيان اما الأول فجوابه ببيان ترجيح المصلحة في العلة التي ذكرها المستدل على المفسدة التي اعترض بها عليه تفصيلا أو إجمالا، والثاني ببيان الصلاحية كأن يقال مثلا تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لأن يفضي إلى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فيعترض بأنه ليس صالحا لذلك بل للإفضاء إلى الفجور فإن النفس مائلة إلى الممنوع فيجاب بأن تحريمها المؤبد يسد باب الطمع فيها بحيث تصير غير مشتهاة كالأم، وأما الثالث فجوابه ببيان انضباطه كالتعليل بالمشقة في القصر فيقول المعترض المشقة غير منضبطة لأنها مختلفة بالأشخاص والأحوال والأزمان فيجاب بانضباطها عرفا وأما الرابع فجوابه ببيان ظهوره بصفة ظاهرة كالرضا في العقود فيقول المعترض الرضا أمر خفي فلا يصح التعليل به فيجاب بصفة ظاهرة تدل عليه وهي الصيغ كبعتك وزوجتك واشتريت وقبلت.

ثم قال (ومنها الفرق، وهو راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع، وقيل إليهما معا والصحيح أنه قادح، وإن قيل: إنه سؤالان) اي ومن القوادح الفرق بين الأصل والفرع فينقطع به الجمع وهو راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع وقيل إليهما معا؛ مثاله على الأول بشقيه أن يقول الشافعي النية في الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفي بأن العلة في الأصل الطهارة بالتراب؛ والصحيح أن الفرق قادح وإن قيل إنه سؤالان أي اعتراضان اعتراض راجع إلى الأصل واعتراض راجع إلى الفرع بناء على القول الثاني وهو أنه معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع، ومعنى كونه سؤالا واحدا اتحاد المقصود منه وهو قطع الجمع ومعنى كونه سؤالين اشتماله على معارضة علة الأصل بعلة وعلى معارضة الفرع بعلة مستنبطة في جانبه.

ثم قال (وأنه يمنع تعدد الأصول للانتشار، وإن جوز علتان؛ قال المجيزون: ثم لو فرق بين الفرع وأصله منها كفاه وثالثها إن قصد الإلحاق بمجموعها ثم في اقتصار المستدل على جواب أصل واحد قولان) اي و الصحيح أنه يمنع تعدد الأصول بفرع واحد أن يقاس على كل منها لانتشار البحث في ذلك وإن جوز علتان لمعلول واحد؛ وقيل يجوز التعدد مطلقا وقد لا يحصل انتشار؛ قال المجيزون للتعدد ثم على تقدير وجوده لو فرق المعترض بين الفرع وأصل من الاصول كفى التفريق

في القدح فيها لأنه يبطل جمعها المقصود من المستدل؛ قيل لا يكفي لاستقلال كل منها؛ وثالثها يكفي التفريق في القدح إن قصد المستدل الإلحاق بمجموعها لأن المعترض يبطله بخلاف ما إذا قصد المستدل بكل منها؛ ثم في اقتصار المستدل على وجوب أصل واحد منها حيث فرق المعترض بين جميعها قولان قيل يكفي التفريق في القدح لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها وقيل لا يكفي لأن التفريق التزم الجميع فلزمه الدفع عنه.

ثم قال (ومنها فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفي مثل: القتل جناية عظيمة فلا يكفر كالردة) اي ومن القوادح فساد الوضع بأن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كأن يكون الدليل صالحا لضد ذلك الحكم أو نقيضه كتلقي التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والإثبات من النفي وعكسه؛

الأول مثل قول الحنفية القتل عمدا جناية عظيمة فلا يكفر أي لا تجب له مع القصاص كفارة كالردة. فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة؛ والثاني قولهم الزكاة وجبت على وجه الارتفاق لدفع الحاجة فكانت على التراخي كالدية على العاقلة فالتراخي الموسع لا يناسب دفع الحاجة

المضيق؛ والرابع كأن يقال في المعاطاة في المحقر لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها بيع كما في غير المحقر فالرضا الذي هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه.

ثم قال (ومنه كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم؛ وجوابهما بتقرير كونه كذلك) اي ومن فساد الوضع كون الجامع في قياس المستدل ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم في ذلك القياس. مثال الجامع ذي النص قول الحنفية الهرة سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة حيث «دعي إلى دار فيها كلب فامتنع وإلى أخرى فيها سنور فأجاب فقيل له فقال السنور سبع» رواه الإمام أحمد وغيره. مثال ذي الإجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالحجر حيث يستحب الإيتار فيه فيقال المسح في الخف لا يستحب تكراره إجماعا فيما قيل وإن حكى ابن كج أنه يستحب تثليثه كمسح الرأس؛

وجوابهما أي قسمي فساد الوضع بتقرير كونه كذلك فيقرر كون الدليل صالحا لاعتباره في ترتيب الحكم عليه كأن يكون له جهتان ينظر المستدل فيه من إحداهما والمعترض من الأخرى كالارتفاق ودفع الحاجة في مسألة الزكاة، ويجاب عن الكفارة في القتل بأنه غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة، وعن المعاطاة بأن عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا. ويقرر كون الجامع

معتبرا في ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بأن وجد مع نقيضه لمانع كما في مسح الخف فإن تكراره يفسده كغسله.

ثم قال (ومنها فساد الاعتبار بأن يخالف نصا أو إجماعا، وهو أعم من فساد الوضع وله تقديمه على المنوعات وتأخيره) اي ومن القوادح فساد الاعتبار بأن يخالف الدليل نصا من كتاب أو سنة أو إجماعا كأن يقال في التبييت في الأداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء فيعترض بأنه مخالف لقوله تعالى {والصائمين والصائمات} [الأحزاب: ٣٥] إلخ) فإنه رتب فيه الأجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه؛ وكأن يقال لا يصح القرض في الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بأنه مخالف لحديث مسلم عن أبي رافع «أنه – صلى الله عليه وسلم – استسلف بكرا ورد رباعيا وقال إن خيار الناس أحسنهم قضاء» والبكر بفتح الباء الصغيرة من الإبل والرباعي بفتح الراء ما دخل في السنة السابعة؛

وكأن يقال لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للإجماع السكوتي في تغسيل علي فاطمة – رضي الله عنهما – ؛ وهو اي فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع؛ وللمستدل تقديم هذا السؤال على سؤال المنوعات لأنه لما كان فاسد الاعتبار أغنى ذلك عن منع مقدماته،

وله أن يؤخره لأن المستدل يطالب أولا بتصحيح مقدمات ما ادعاه من صحة القياس، فإذا قام به فبعد ذلك إن أمكن إثبات مقتضاه أثبت وإلا رد لعدم اعتباره.

ثم قال (وجوابه الطعن في سنده أو المعارضة له أو منع الظهور أو التأويل) اي وجواب هذا السؤال الطعن في سند النص بإرسال أو غيره؛ أو المعارضة للنص بنص آخر فيتساقطان ويسلم دليل المستدل؛ أو منع الظهور للنص في مقصد المعترض كما في قوله {والصائمين والصائمات} [الأحزاب: ٣٥] إلخ فإنه ليس ظاهرا في عدم وجوب تبييت النية الذي هو مقصوده؛ أو التأويل له بدليل.

ثم قال (ومنها منع علية الوصف ويسمى المطالبة بتصحيح العلة، والأصح قبوله. وجوابه بإثباته) اي ومن القوادح منع علية الوصف أي منع كونه العلة ويسمى المطالبة بتصحيح العلة والأصح قبوله وإلا لأدى الحال إلى تمسك المستدل بما شاء من الأوصاف لأمنه المنع وقيل لا يقبل لأدائه إلى الانتشار بمنع كل ما يدعي عليته؛ وجوابه بإثبات كونه العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة.

ثم قال (ومنه منع وصف العلة كقولنا في إفساد الصوم بغير الجماع الكفارة للزجر عن الجماع المحذور في الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فيقال: بل عن الإفطار المحذور منه) اي ومن المنع مطلقا منع وصف العلة أنه معتبر فيها وهو

مقبول جزما كقولنا في إفساد الصوم بغير الجماع كالأكل من غير كفارة: الكفارة شرعت للزجر عن الجماع المحذور في الصوم فوجب اختصاصها به كالحد فإنه شرع للزجر عن الجماع زنا وهو مختص بذلك. فيقال لا نسلم أن الكفارة شرعت للزجر عن الجماع بخصوصه بل عن الإفطار المحذور فيه أي في الصوم بجماع أو غيره.

ثم قال (وجوابه تبيين اعتبار الخصوصية، وكأن المعترض ينقح المناط والمستدل يحققه) اي وجوابه بتبيين اعتبار خصوصية الوصف في العلة كأن يبين اعتبار الجماع في الكفارة بأن الشارع رتبها عليه حيث أجاب بها من سأله عن جماعه كما تقدم وكأن المعترض بهذا الاعتراض ينقح المناط بحذفه خصوص الوصف عن الاعتبار والمستدل يحققه بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف.

ثم قال (ومنع حكم الأصل، وفي كونه قطعا للمستدل مذاهب ثالثها: قال: الأستاذ: إن كان ظاهرا وقال الغزالي: يعتبر عرف المكان، وقال أبو إسحاق الشيرازي لا يسمع) اي ومن المنع منع حكم الأصل كأن يقول الحنفي الإجارة عقد على منفعة فتبطل بالموت كالنكاح فيقال له النكاح لا يبطل بالموت أي بل ينتهي به ؛ وفي كون المنع قطعا للمستدل اي في أنه هل ينقطع المستدل بذلك أم لا مذاهب: أرجحها لا لتوقف القياس على ثبوت حكم الأصل؛ والثاني نعم للانتقال عن إثبات حكم الفرع إلى غيره، ثالثها قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني يكون قطعا له إن

كان ظاهرا يعرفه أكثر الفقهاء ؛ وقال الغزالي يعتبر عرف المكان الذي فيه البحث فإن عد أهل المكان الذي فيه البحث ذلك قطعا للمستدل فهو كذلك وإلا فلا ؛ وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي لا يسمع المنع لأنه لم يعترض المقصود اي لا ينقطع المستدل بالمنع.

ثم قال (فإن دل عليه لم ينقطع المعترض على المختار، بل له أن يعود ويعترض) اي فإن دل المستدل على حكم الأصل أي أتى بدليل عليه لم ينقطع المعترض بمجرد الدليل على المختار بل له أن يعود ويعترض الدليل لأنه قد لا يكون صحيحا وقيل ينقطع فليس له أن يعترضه لخروجه باعتراضه عن المقصود .

ثم قال (وقد يقال: لا نسلم حكم الأصل، سلمنا ولا نسلم أنه مما يقاس فيه، سلمنا ولا نسلم أنه معلل، سلمنا ولا نسلم أن هذا الوصف علته، سلمنا ولا نسلم وجوده فيه سلمنا ولا نسلم أنه متعد، سلمنا ولا نسلم وجوده في الفرع فيجاب بالدفع بما عرف من الطرق) اي وقد يقال في الإثبات بممنوع: لا نسلم حكم الأصل، سلمنا ذلك؛ ولا نسلم أنه مما يقاس فيه، سلمنا ذلك؛ ولا نسلم أنه معلل لم لا يقال أنه تعبدي، سلمنا ذلك ولا نسلم أن هذا الوصف علته لم لا يقال: العلة غيره؟، سلمنا ذلك؛ ولا نسلم وجود الوصف في الأصل، سلمنا ذلك؛ ولا نسلم أن الوصف متعد لم لا يقال إنه قاصر، سلمنا ذلك ولا نسلم وجوده في الفرع؛

فهذه سبعة منوع تتعلق الثلاثة الأول منها بحكم الأصل والأربعة الباقية بالعلة مع الأصل والفرع في بعضها؛ فيجاب عنها بالدفع لها بما عرف من الطرق في دفعها إن أريد ذلك وإلا فيكفي الاقتصار على دفع الأخير منها.

ثم قال (ومن ثم عرف جواز إيراد المعارضات من نوع، وكذا من أنواع وإن كانت مترتبة أي يستدعي تاليها تسليم متلوه، لأن تسليمه تقديري، وثالثها التفصيل) اي ومن ثم عرف جواز إيرادات المعارضات من نوع كالنقوض أو المعارضات في الأصل أو الفرع لأنها كسؤال واحد مترتبة كانت أو لا وكذا يجوز إيراد المعارضات من أنواع كالنقض وعدم التأثير والمعارضة وإن كانت مترتبة أي يستدعي تاليها تسليم متلوها لأن تسليمه تقديري وقيل لا يجوز من أنواع للانتشار وثالثها التفصيل فيجوز في غير المترتبة دون المترتبة.

ثم قال (ومنها اختلاف الضابط في الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع وجوابه: بأن القدر المشترك أو بأن الإفضاء سواء، لا إلغاء التفاوت) اي ومنها أي من القوادح اختلاف الضابط في الأصل لعدم الثقة فيه بالجامع وجودا ومساواة كما يعلم من الجواب كأن يقال في شهود الزور بالقتل تسببوا في القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل فيعترض بأن الضابط في الأصل الإكراه وفي الفرع الشهادة فأين الجامع بينهما وإن اشتركا في الإفضاء إلى المقصود فأين مساواة ضابط

الفرع لضابط الأصل في ذلك ؛ وجوابه بأن الجامع القدر المشترك بين الضابطين كالتسبب في القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفا أو بأن الإفضاء سواء أي إفضاء الضابط في الفرع إلى المقصود مساويا لإفضاء الضابط في الأصل كحفظ النفس فيما تقدم؛ لا بأن إلغاء التفاوت بين الضابطين سواء بأن يقال التفاوت بينهما ملغي في الحكم فإنه لا يحصل الجواب به لأن التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد.

ثم قال (والاعتراضات راجعة إلى المنع، ومقدمها الاستفسار وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال) اي والاعتراضات اي القوادح كلها راجعة إلى المنع في المقدمات، قال ابن الحاجب كأكثر الجدليين أو الى المعارضة في الحكم وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم دليله. ومقدمها الاستفسار فهو طليعة لها كطليعة الجيش وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو إجمال فيه. كقوله لا يحل السيد بكسر السين وسكون الياء التحتية أي الذئب وقوله أو إجمال كقوله تلزم المطلقة العدة بالاقراء فيقال ما المراد بالاقراء.

ثم قال (والأصح أن بيانهما على المعترض، ولا يكلف بيان تساوي المحامل، ويكفيه أن الأصل عدم تفاوتها فيبين المستدل عدمهما، الثاني: أو يفسر اللفظ بمحتمل، قيل: أو بغير محتمل، وفي قبول دعواه الظهور في مقصده دفعا للإجمال

لعدم الظهور في الآخر خلاف) اي والأصح أن بيان الغرابة والاجمال على المعترض لأن الأصل عدمهما بأن يبين اللفظ الغريب غرابته و اللفظ المجمل صحة إطلاقه على متعدد ليتم استفساره؛ وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله؛ ولا يكلف المعترض بالإجمال بيان تساوي المحامل المحقق للإجمال لعسر ذلك عليه ويكفيه في بيان ذلك حيث تبرع به أن الأصل عدم تفاوتها؛ وإن عورض بأن الأصل عدم الإجمال، فيبين المستدل عدمهما أي عدم الغرابة والإجمال كما إذا اعترض عليه في قوله الوضوء قربة فلتجب فيه النية بأن قيل الوضوء يطلق على النظافة لغة وعلى الأفعال المخصوصة فيقول الوضوء حقيقة شرعية؛

الثاني أو يفسر اللفظ بمحتمل منه بفتح الميم الثانية ويفسر معطوف على فيبين المستدل عدمهما اي اذا عجز المستدل عن الجواب ببيان ظهور اللفظ فيبين بالتفسير في اللفظ بمحتمل؛ قيل أو بغير محتمل منه إذ غاية الأمر أنه ناطق بلغة جديدة ولا محذور في ذلك بناء على أن اللغة اصطلاحية. ورد بأن فيه فتح باب لا ينسد؛ وفي قبول دعوى المستدل الظهور في مقصده بكسر الصاد دفعا للإجمال لعدم الظهور الآخر خلاف أي لو وافق المستدل المعترض بالإجمال على عدم ظهور اللفظ في غير مقصده وادعى ظهوره في مقصده، فقيل يقبل دعواه دفعا للإجمال الذي هو

خلاف الأصل وقيل لا يقبل لأن دعواه الظهور بعد بيان المعترض الإجمال لا أثر لها وإن كانت على وفق الأصل.

ثم قال (ومنها التقسيم: وهو كون اللفظ بين أمرين أحدهما: ممنوع والمختار وروده) اي من القوادح التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل مترددا بين أمرين فاكثر على السواء أحدهما ممنوع بخلاف الآخر المراد كما لو استدل المستدل في المرأة بأنها بالغة عاقلة فيصح منها إنكاح كالرجل، فيقول المعترض: ما الذي تعني بالعاقلة؟ التي لها التجربة، أو التي لها حسن الرأي والتدبير، أو التي لها عقل غريزي، والأول والثاني ممنوع، والثالث مسلم، ولكن لم يكف، إذ للصغيرة عقل غريزي، ولا يصح منها النكاح ؛ والمختار وروده لعدم تمام الدليل معه وقيل لا يرد لأنه لم يعترض المراد.

ثم قال (وجوابه أن اللفظ موضوع ولو عرفا أو ظاهر ولو بقرينة في المراد) اي وجواب التقسيم أن يبين أن اللفظ موضوع لهذا المعنى المقصود وإثباته بالنقل عن أئمة اللغة بالاستعمال ولو عرفا. او يبين أنه ظاهر في المراد بحسب عرف الاستعمال كما في الألفاظ الشرعية والعرفية العامة والمجازات الراجحة ولو بقرينة.

ثم قال (ثم المنع لا يعترض الحكاية بل الدليل، إما قبل تمامه لمقدمة منه أو بعده: والأول إما مجرد أو مع المستند كلا نسلم، ولم لا يكون كذا، أو إنما يلزم كذا لو كان كذا وهو المناقضة فإن احتج لانتفاء المقدمة فغصب لا يسمعه المحققون، والثاني إما مع منع دليل بناء على تخلف حكمه، فالنقض الإجمالي، أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول: ما ذكرت وإن دل فعندي ما ينفيه وينقلب مستدلا) اي ثم المنع لا يعترض حكاية المستدل للأقوال في المسألة المبحوث فيها بل يعترض الدليل إما قبل تمامه لمقدمة منه أو بعد تمامه؛

والأول وهو المنع قبل التمام لمقدمة إما منع مجرد أو منع مع المستند ك"لا نسلم كذا ولم لا يكون الأمر كذا، أو لا نسلم كذا، وإنما يلزم كذا لو كان الأمر كذا، وهو أي الأول بقسميه من المنع المجرد والمنع مع المستند يسمى المناقضة فإن احتج المانع لانتفاء المقدمة التي منعها فغصب أي فاحتجاجه لذلك يسمى غصبا لأنه غصب لمنصب المستدل لا يسمعه المحققون من النظار فلا يستحق جوابا وقيل يسمع فيستحقه؛

والثاني وهو المنع بعد تمام الدليل إما مع منع الدليل بناء على تخلف حكمه فيسمى النقض الإجمالي، وصورته أن يقال: ما ذكرته من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم عنه في كذا وصف بالإجمالي لأن جهة المنع فيه غير معينة بخلاف التفصيلي

الذي هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه أو منع تسليم الدليل، والاستدلال بما ينافي ثبوت المدلول فيسمى المعارضة فيقول في صورتها المعترض للمستدل: ما ذكرت من الدليل وإن دل على ما قلت فعندي ما ينفيه أي ينفي ما قلت ويذكره وينقلب المعترض بها مستدلا والعكس.

ثم قال (وعلى الممنوع الدفع بدليل فإن منع ثانيا فكما مر وهكذا وهلم إلى إفحام المعلل إن انقطع بالمنوع أو إلزام المانع بالانتهاء إلى ضروري أو يقيني مشهور) اي وعلى الممنوع وهو المستدل الدفع بدليل ليسلم دليله الأصلي ولا يكفيه المنع، فإن منع المعترض ثانيا فكما مر من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه إلخ وهكذا أي المنع ثالثا ورابعا مع الدفع وهلم إلى إفحام المعلل اي المستدل إن انقطع بالمنوع أو إلزام المانع وهو المعترض إن انتهى إلى ضروري أو يقيني مشهور من جانب المستدل فلا يمكنه الاعتراض لذلك.

مثال ما ينتهي الى ضروري ان يقول المستدل العالم حادث وكل حادث له صانع، فيقول المعترض لا اسلم الصغرى فيدفع المستدل ذلك المنع بالدليل على حدوث العالم فيقول: العالم متغير وكل متغير حادث، فيقول المعترض لا اسلم الصغرى، فيقول المستدل ثبت بالضرورة تغير العالم وذلك لان العالم قسمان اعراض

واجرام اما الاعراض فتغيرها مشاهد كالتغير بالسكون والحركة وغيرهما فلزم كونها حادثة، واما الاجرام فانها ملازمة لها، وملازم الحادث حادث فثبت حدوث العالم؛

ومثال ما ينتهى الى المشهورة وهي قضية يحكم العقل بها بواسطة اعتراف جميع الناس لمصلحة عامة او غير ذلك كان يقال هذا ضعيف والضعيف ينبغي الاعطاء اليه، فيقول له المعترض لا اسلم الكبرى، فيقول له المستدل مراعاة الضعيف تحصل بالاعطاء اليه والاعطاء اليه محمود عند جميع الناس فمراعاة الضعيف محمودة عند جميع الناس فينبغي حينئذ الاعطاء اليه. وقول المصنف او يقيني مشهور ظاهره ان القياس المركب من يقيني وغير يقيني يسمى يقينيا وليس كذلك بل اليقيني ما كان جميع مقدماته يقينية واما ما كان بعض مقدماته يقينيا فليس من اليقيني لان المركب من اليقيني وغير اليقيني ليس يقيني كما هو مقرر اهـ افاده البناني.

ثم قال (خاتمة: القياس من الدين، وثالثها حيث يتعين) اي القياس من الدين لأنه مأمور به لقوله تعالى {فاعتبروا يا أولي الأبصار} [الحشر: ٢]؛ وقيل ليس منه لأن اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك لأنه قد لا يحتاج إليه؛ وثالثها من الدين حيث يتعين بأن لم يكن للمسألة دليل غيره بخلاف ما إذا لم يتعين لعدم الحاجة إليه.

ثم قال (ومن أصول الفقه خلافا لإمام الحرمين) اي والقياس من أصول الفقه كما عرف من تعريفه بأنه أدلة الفقه الإجمالية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس فأدلة الفقه الإجمالية هي القواعد الباحثة عنها إذ حقيقة كل علم مسائله أي القواعد الكلية فتكون الأمور الأربعة موضوع علم أصول الفقه خلافا لإمام الحرمين في قوله ليس منه وإنما يبين في كتبه لتوقف غرض الأصولي من إثبات حجته المتوقف عليها الفقه على بيانه.

ثم قال (وحكم المقيس، قال ابن السمعاني يقال: إنه دين الله تعالى وشرعه ولا يجوز أن يقال: قاله الله تعالى) اي وحكم المقيس قال السمعاني يقال إنه دين الله وشرعه ولا يجوز أن يقال قاله الله ولا رسوله لأنه مستنبط لا منصوص.

ثم قال (ثم هو فرض كفاية يتعين على مجتهد احتاج إليه) اي القياس فرض كفاية مع تعدد المجتهدين، وفرض عين على من تعين عليه الاجتهاد مع ضيق الوقت، ومندوب فيما يجوز حدوثه لا سيما وقد ورد قوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار} وقوله تعالى: {ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم} والاعتبار اعتبار الشيء بغيره واجراء حكمه عليه والاستنباط إخراج المعنى المودع في النص، وقول معاذ: أجتهد برأيي عند فقد الكتاب والسنة وإن كان خبر واحد تكلم في سنده لكن العلماء تلقوه بالقبول.

ثم قال (وهو جلي وخفي، فالجلي: ما قطع فيه بنفي الفارق أو كان احتمالا ضعيفا) اي وهو جلي وخفي. فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق أي بإلغائه، أو كان ثبوت الفارق أي تأثيره فيه احتمالا ضعيفا. الأول كقياس الأمة على العبد في تقويم حصة التشريك على شريكه المعتق الموسر وقياس عتقها عليه كما تقدم في حديث الصحيحين في إلغاء الفارق؛ والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع في التضحية الثابت بحديث السنن الأربع «أربع لا تجوز في الأضاحي العوراء البين عورها.».

ثم قال (والخفي خلافه، وقيل: الجلي هذا، والخفي: الشبه، والواضح بينهما، وقيل الجلي الأولى، والواضح المساوي، والخفي الأدون) اي والخفي خلاف الجلي وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل. وقيل الجلي هذا الذي ذكر؛ والخفي الشبه والواضح بينهما؛ وقيل الجلي القياس الأولى كقياس الضرب على التأفيف في التحريم؛ والواضح المساوي كقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم؛ والخفي الأدون كقياس التفاح على البر في باب الربا كما تقدم. ثم الجلي على الأول يصدق بالأولى كالمساوي.

ثم قال (وقياس العلة ما صرح فيه بها، وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها، والقياس في معنى الأصل الجمع بنفي الفارق) اي وقياس العلة ما

صرح فيه بها كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للإسكار؛ وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازم العلة فأثرها فحكمها وكل من الثلاثة يدل علي العلة، وكل من الآخرين منها دون ما قبله كما دلت عليه الفاء.

مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للإسكار؛ ومثال الثاني أن يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الإثم وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان؛ ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التي هي القطع منهم في الصورة الأولى والقتل منهم في الثانية وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر.

والقياس في معنى الأصل هو الجمع بنفي الفارق ويسمى بالجلي كما تقدم كقياس البول في إناء وصبه في الماء الراكد على البول فيه في المنع بجامع أن لا فارق بينهما في مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر «أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الماء الراكد». ثم قال:

الكتاب الخامس في الاستدلال

ثم قال (وهو دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس فيدخل الاقتراني والاستثنائي) اي الاستدلال هو دليل ليس بنص من كتاب أو سنة ولا إجماع ولا قياس شرعي، فيدخل فيه القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي وهما نوعان من القياس المنطقي وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فإن كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي وإلا فالاقتراني. مثال الاستثنائي إن كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام أو إن كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح؛ ومثال الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو اي النتيجة مذكور فيه بالقوة لا بالفعل. ويسمى القياس بالاستثناء لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن وبالاقتران لاقتران أجزائه.

ثم قال (وقياس العكس، وقولنا الدليل يقتضي أن لا يكون كذا خولف في كذا لمعنى مفقود في صورة النزاع فيبقى على الأصل) اي و يدخل في الاستدلال قياس العكس وهو إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة كما تقدم في حديث مسلم «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر»؛ ويدخل في الاستدلال قولنا معاشر العلماء الدليل يقتضي أن يكون الأمر كذا خولف الدليل في كذا أي في صورة مثلا لمعنى مفقود في صورة النزاع فتبقى هي

على الأصل. مثاله أن يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو ما فيه من إذلالها بالوطء وغيره الذي تأباه الإنسانية لشرفها، خولف هذا الدليل في تزويج الولي لها فجاز لكمال عقله وهذا المعنى مفقود فيها فيبقى تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع.

ثم قال (وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه، كقولنا الحكم يستدعي دليلا وإلا لزم تكليف الغافل ولا دليل بالسبر أو الأصل) اي وكذا يدخل في الاستدلال انتفاء الحكم لانتفاء مدركه وهو الدليل بأن لم يجده المجتهد بعد الفحص الشديد فعدم وجدان الدليل دليل على انتفاء الحكم، خلافا للأكثر كما سيأتي، قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه؛ وصورة انتفاء الحكم لانتفاء مدركه كقولنا للخصم الحكم يستدعي دليلا وإلا لزم تكليف الغافل حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له ولا دليل على حكمك بالسبر فإنا سبرنا الأدلة فلم نجد ما يدل عليه أو بالأصل فإن الأصل عدم الدليل عليه فينتفي هو أيضا.

ثم قال (وكذا قولهم وجد المقتضى أو المانع أو فقد الشرط خلافا للأكثر) اي وكذا يدخل في الاستدلال قول الفقهاء وجد المقتضي اي السبب أو المانع أو فقد الشرط فهو دليل على وجود الحكم بالنسبة إلى الأول وعلى انتفائه بالنسبة إلى ما بعده، خلافا للأكثر في قولهم ليس بدليل بل دعوى دليل، وإنما يكون دليلا إذا عين

المقتضى والمانع والشرط وبين وجود الأولين، ولا حاجة إلى بيان فقد الثالث لأنه على وفق الأصل.

ثم قال (مسألة: الاستقراء بالجزئي على الكلي إن كان تاما أي بالكل إلا صورة النزاع فقطعي عند الأكثر أو ناقصا أي بأكثر الجزئيات فظني ويسمى إلحاق الفرد بالأغلب) اي الاستقراء ينقسم إلى تام، وناقص، فالتام: هو الاستقراء بالجزئي على الكلي اي إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي كقولنا: كل جسم متحيز، فإنا استقرينا جميع الأجسام كذلك الا صورة النزاع، وهذا هو القياس القطعي المنطقي المفيد للقطع في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثرين، قال الهندي وهو حجة لا خلاف؛ والاستقراء الناقص إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته من غير أن يبين العلة المؤثرة في الحكم وهو المسمى عند الفقهاء بإلحاق الفرد بالأعم الأغلب وهو ظني لا يفيد القطع. مثاله الوتر ليس بواجب لأنه يؤدى على الراحلة وكل ما يؤدى على الراحلة ليس بواجب فإنا استقرأنا ما يؤدى من الصلوات على الراحلة فلم نجد منه واجبا فعلم أن الوتر ليس بواجب.

ثم قال (مسألة: قال علماؤنا: استصحاب العدم الأصلي، والعموم أو النص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقا وقيل في الدفع دون الرفع، وقيل: بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا، وقيل ظاهر غالب، وقيل ذو

سبب، ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به، والحق سقوط الأصل إن قرب العهد، واعتماده إن بعد) اي مسألة في الاستصحاب وقد اشتهر أنه حجة عندنا دون الحنفية، قال علماؤنا استصحاب العدم الأصلي -وهو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب- حجة جزما؛ و استصحاب العموم أو النص إلى ورود الغير من مخصص أو ناسخ حجة جزما فيعمل بهما إلى وروده؛

واستصحاب ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت الملك بالشراء حجة مطلقا؛ وقيل حجة في الدفع به عما ثبت له دون الرفع به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فإنه دافع للإرث منه وليس بدافع لعدم إرثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا إذ الأصل عدمه؛ وقيل حجة بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا اي سواء كان الظاهر غالبا او غير غالب؛ وقيل ظاهر غالبا؛ قيل مطلقا اي سواء كان الظاهر الغالب ذا سبب ام لا ؛ وقيل ذو سبب؛

فإن عارضه ظاهر مطلقا أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي في تعارض الأصل والظاهر. والتقييد بذي السبب ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به وكونه بغيره مما لا يضر كطول المكث فإن استصحاب طهارة الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة

ذات السبب، فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل، والحق التفصيل أي سقوط الأصل إن قرب العهد بعدم تغيره، واعتماده إن بعد العهد بعدم تغيره. .

ثم قال (ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والآمدي) اي ولا يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف أي إذا أجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحالة في هذه، كعدم نقض الخارج النجس من غير السبيلين قبل خروجه اجماعا واختلف فيه أي في ذلك في حال أخرى كبعد خروجه فلا يحتج باستصحاب تلك الحال في هذه ؛ خلافا للمزني والصيرفي وابن سريج والآمدي في قولهم يحتج بذلك فلا ينقض الوضوء عندنا استصحابا لما قبل الخروج من نقائه المجمع عليه.

ثم قال (فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير أما ثبوته في الأول لثبوته في الثاني فمقلوب وقد يقال فيه: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت فيقضي استصحاب أمس بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك فدل على أنه ثابت) اي فعرف مما ذكر أن الاستصحاب ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير من الأول إلى الثاني فلا زكاة

عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين دينارا ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب؛

أما ثبوت الأمر في الأول لثبوته في الثاني فهو الاستصحاب المقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضي، وقد يقال فيه أي الاستصحاب المقلوب: لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت، إذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه، فيقضي استصحاب أمس الخالي عن الثبوت فيه بأنه الآن غير ثابت، وليس كذلك، لأنه مفروض الثبوت الآن، فدل ذلك على أنه ثابت أمس أيضا.

ثم قال (مسألة لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علما ضروريا وإلا فيطالب به في الأصح) اي لا يطالب النافي للشيء بالدليل على انتفائه إن ادعى علما ضروريا بانتفائه والعلم الضروري كالعلم بأن النار محرقة، وأن الشمس تطلع نهارا، وأن الكل أكبر من الجزء والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه وإلا أي وإن لم يدع علما ضروريا بأن ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه فيطالب بدليل انتفائه كما يطالب في الاثبات على الأصح لأن المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليله لينظر فيه.

ثم قال (يجب الأخذ بأقل المقول، وقد مر) اي ويجب الأخذ بأقل المقول وقد مر في الإجماع حيث قيل فيه وأن التمسك بأقل ما قيل حق كالاختلاف في دية الكتابي فقيل كدية المسلم وقيل نصفها وقيل ثلثها فالتمسك بالثلث كالشافعية هو الاخذ بأقل ما قيل؛ وهل يجب الأخذ بالأخف في شيء لقوله تعالى {يريد الله بكم اليسر} [البقرة: ١٨٥] أو الأثقل فيه لأنه أكثر ثوابا وأحوط أو لا يجب شيء منهما بل يجوز كل منهما لأن الأصل عدم الوجوب هذه أقوال أقربها الثالث. وذلك كمن ندر هديا فافتى البعض بذبح شاة والاخر ببدنة.

ثم قال (مسألة اختلفوا هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع، واختلف المثبت فقيل: نوح، وإبراهيم، وموسى وعيسى صلى الله عليهم وسلم، وما ثبت أنه شرع أقوال والمختار الوقف تأصيلا وتفريعا وبعد النبوة المنع) اي اختلفوا هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا بفتح الباء كما ضبطه المصنف أي مكلفا قبل النبوة بشرع فمنهم من نفى ذلك ومنهم من أثبته واختلف المثبت في تعيين شرع من نسب إليه فقيل هو نوح لقوله تعالى {شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا} [الشورى: ١٣] وقيل إبراهيم لقوله تعالى {أن اتبع ملة إبراهيم} [النحل: ١٢٣] و قيل موسى لقوله {وأقم الصلاة لذكري} [طه: ١٤] فإن المراد به موسى وقيل عيسى لقربه، وقيل ما ثبت أنه شرع من غير تعيين لنبي،

هذه أقوال مرجعها التاريخ، والمختار كما قاله كثير الوقف تأصيلا عن النفي والإثبات، وتفريعا على الإثبات عن تعيين قول من أقواله؛ والمختار بعد النبوة المنع من تعبده بشرع من قبله لأن له شرعا يخصه وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعبده به قبل النبوة.

ثم قال (مسألة حكم المنافع والمضار قبل الشرع مر وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم، والمنافع الحل، قال الشيخ الإمام إلا أموالنا لقوله صلى الله عليه وسلم: إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام) اي حكم المنافع والمضار قبل الشرع أي البعثة مر في أوائل الكتاب حيث قيل ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده، وبعد الشرع الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل قال تعالى {خلق لكم ما في الأرض جميعا} [البقرة: ٢٩] ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن إلا بالجائز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره «لا ضرر ولا ضرار» أي في ديننا أي لا يجوز ذلك؛ قال الشيخ الإمام والد المصنف إلا أموالنا فإنها من المنافع والظاهر أن الأصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح إطلاق بعضهم أن الأصل في الأشياء التحريم وبعضهم أن الأصل فيها الحل.

ثم قال (مسألة الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون، وفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته، ورد بأنه إن تحقق فمعتبر، وبعدول عن قياس إلى أقوى ولا خلاف فيه، أو عن الدليل إلى العادة، ورد بأنه إن ثبت اي أنها حق فقد قام دليلها، وإلا ردت فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع) اي الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكر الباقون من العلماء منهم الحنابلة المختار أن الاستحسان ليس دليلا إذ لا دليل يدل عليه وقيل هو دليل لقوله تعالى {واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم} قلنا المراد بالأحسن الأظهر والأولى لا الاستحسان. وقد عرف الاستحسان بما يستحسنه المجتهد بعقله ونسب هذا التعريف إلى أبي حنيفة ولكن أصحابه ينكرون هذا التفسير عنه. وانتقد هذا التعريف بأنه يفوض الأحكام إلى آراء الرجال ولو فتح هذا الباب لبطلت الحجج وادعى كل من شاء ما شاء.

وفسر الاستحسان بدليل ينقدح اي يتعقل في نفس المجتهد تقصر عبارته عنه. ورد بأن الدليل المذكور إن تحقق عند المجتهد فمعتبر، وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعا؛ وفسر أيضا بعدول عن قياس إلى قياس أقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى فإن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا؛ أو بعدول عن الدليل إلى العادة

للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والأجرة فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره؛

ورد بأنه إن ثبت أن العادة حق لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير إنكار منه ولا من غيره فقد قام دليلها من السنة والإجماع فيعمل بها قطعا لا بالاستحسان؛ وإلا أي وإن لم تثبت حقية العادة ردت قطعا فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للنزاع؛ فإن تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع بتشديد الراء كما قاله الشافعي رضي الله عنه من استحسن فقد شرع أي وضع شرعا من قبل نفسه لانه لو جاز أن يستحسن بغير دليل لكان هذا نصب شريعة على خلاف ما أمر الله تعالى به ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ثم قال (أما استحسان الشافعي رضي الله عنه التحليف على المصحف والحط في الكتابة ونحوها فليس منه) اي أما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط في الكتابة في نجومها ونحوهما كاستحسانه في المتعة ثلاثين درهما فليس منه أي فلم يرد الشافعي رضي الله عنه أن دليل هذه الأمور الاستحسان.

ثم قال (مسألة: قول الصحابي رضي الله عنه على الصحابي غير حجة وفاقا، وكذا على غيره، قال الشيخ الإمام: إلا في التعبدي، وفي تقليده قولان لارتفاع الثقة

بمذهبه إذ لم يدون) اي قول الصحابي المجتهد على صحابي غير حجة وفاقا وكذا على غيره كالتابعي لأن قول المجتهد ليس حجة في نفسه؛ قال الشيخ الإمام والد المصنف كالإمام الرازي في باب الأخبار من المحصول إلا في الحكم التعبدي فقول الصحابي فيه حجة لظهور أن مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، كما قال الشافعي رضي الله عنه روي عن علي رضي الله عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن علي لقلت به لأنه لا مجال للقياس فيه فالظاهر أنه فعله توقيفا؛ وفي تقليد غيره له قولان المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون بخلاف مذهب كل من الأئمة الأربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم.

ثم قال (وقيل حجة فوق القياس فإن اختلف صحابيان فكدليلين، وقيل: دونه، وفي تخصيصه العموم قولان) اي وقيل قول الصحابي حجة فوق القياس حتى يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا فإن اختلف صحابيان في مسألة فكدليلين فيرجح أحدهما بمرجح؛ وقيل قوله حجة دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض؛ وفي تخصيص قول الصحابي العموم قولان سواء كان الصحابي راويا أم لا الاول الجواز كغيره من الحجج والثاني المنع لأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم

إذا سمعوا العموم. قال الشيخ أبو إسحاق وغيره: إن قلنا قوله ليس بحجة امتنع التخصيص به قطعا، وإن قلنا: حجة، ففي التخصيص به وجهان.

ثم قال (وقيل: حجة إن انتشر، وقيل: إن خالف القياس، وقيل: إن انضم إليه قياس تقريب) اي وقيل قول الصحابي حجة إن انتشر من غير ظهور مخالف له؛ وقيل قوله حجة إن خالف القياس لأنه لا يخالفه إلا لدليل؛ وقيل قوله حجة إن انضم إليه قياس تقريب كقول عثمان رضي الله عنه في البيع بشرط البراءة من كل عيب أن البائع يبرأ به مما لم يعلمه في الحيوان دون غيره.

ثم قال (وقيل: قول الشيخين فقط وقيل: الخلفاء الأربعة، وعن الشافعي رحمه الله ورضي عنه إلا عليا رضي الله عنه) اي وقيل قول الشيخين أبي بكر وعمر فقط أي قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما لحديث «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» حسنه الترمذي؛ وقيل قول الخلفاء الأربعة لحديث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» إلخ صححه الترمذي وعن الشافعي إلا عليا قال القفال وغيره لا لنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لأنه لما آل الأمر إليه خرج إلى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كانوا يستشيرهم الثلاثة كما فعل أبو بكر في مسألة الجدة وعمر في مسألة الطاعون فكان قول كل منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي وقضية الجدة أنها جاءت إلى أبي بكر تسأله ميراثها فقال لها ما لك من كتاب الله

شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فارجعي حتى أسأل الناس فأخبره المغيرة بن شعبة ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فأنفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره؛ وقضية الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام فبلغه أن به وباء أي طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلفوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه» فحمد الله عمر ثم انصرف رواه الشيخان.

ثم قال (أما وفاق الشافعي رحمه الله زيدا رضي الله عنه في الفرائض فلدليل لا تقليدا) اي أما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد فلدليل لا تقليدا له بأن وافق اجتهاده وقد قال صلى الله عليه وسلم «أعلم أمتي بالفرائض زيد بن ثابت» صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين.

ثم قال (مسألة الإلهام إيقاع شيء في الصدر يثلج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره خلافا لبعض الصوفية) اي الإلهام إيقاع شيء في القلب يثلج بضم اللام وحكي فتحها أي يطمئن

له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان فيها خلافا لبعض الصوفية في قوله إنه حجة في حقه.

والذي عليه جمهور العلماء أنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح له علمه بغير علم وقال بعض الجبرية: إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واحتج بقوله تعالى: {ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها} أي: عرفها بالإيقاع في القلب، وبقوله تعالى: {فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا} وبقوله عليه الصلاة والسلام: اتقوا فراسة المؤمن وقوله عليه الصلاة والسلام الإثم ما حاك في قلبك فدعه وإن أفتاك الناس وأفتوك، فقد جعله عليه الصلاة والسلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى، فثبت أن الإلهام حق وأنه وحي باطن إلا أن العبد إذا عصى الله وعمل بهواه حرم هذه الكرامة. أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي.

ثم قال (خاتمة قال القاضي حسين: مبنى الفقه على أن اليقين لا يرفع بالشك، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير والعادة محكمة، قيل: والأمور بمقاصدها) اي قال القاضي الحسين مبنى الفقه على أربعة أمور أن اليقين لا يرفع

بالشك ومن مسائله من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة؛ و أن الضرر يزال ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف؛ و أن المشقة تجلب التيسير ومسائله جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه؛ وأن العادة محكمة بفتح الكاف المشددة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره؛ قيل زيادة على الأربعة وأن الأمور بمقاصدها ومن مسائله وجوب النية في الطهارة.

ثم لما انتهى الكلام في الأدلة المتفق عليها، والمختلف فيها فشرع في كيفية الاستدلال بها عند التعارض فقال:

الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح

اي بين الأدلة عند تعارضها

ثم قال (يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح) أي يمتنع تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع المتنافيان، فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه.

وكذا يمتنع تعادل الأمارتين أي تقابلهما من غير مرجح لإحداهما في نفس الأمر على الصحيح حذرا من التعارض في كلام الشارع، والمجوز وهو الأكثر يقول لا محذور في ذلك ويبني عليه ما سيأتي أما تعادلهما في ذهن المجتهد فواقع قطعا وهو منشأ تردده كتردد الشافعي الآتي

ثم قال (فإن توهم التعادل فالتخيير، أو التساقط، أو الوقف، أو التخيير في الواجبات، و التساقط في غيرها، أقوال) اي فإن توهم التعادل أي وقع في وهم المجتهد أي ذهنه تعادل الأمارتين في نفس الأمر بناء على جوازه حيث عجز عن مرجح لإحداهما فالتخيير بينهما في العمل أو التساقط لهما فيرجع إلى غيرهما أو الوقف عن العمل بواحد منهما أو التخيير بينهما بالنسبة في الواجبات لأنه قد يخير فيها كما في خصال كفارة اليمين؛

والتساقط في غير الواجبات أقوال أقربها التساقط مطلقا كما في تعارض البينتين وسكت المصنف هنا عن تقابل القطعي والظني لظهور أن لا مساواة بينهما لتقدم القطعي كما قاله في شرح المنهاج وهذا في النقليين وأما في غير النقليين كما إذا ظن أن زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف

النقليين فإن الظني منهما باق على دلالته حال دلالة القطعي وإنما قدم القطعي علي الظني لقوته.

ثم قال (وإن نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر قوله وإلا فما ذكر فيه المشعر بترجيحه وإلا فهو متردد، ووقع للشافعي رضي الله عنه في بضعة عشر مكانا، وهو دليل على علو شأنه علما ودينا) اي وإن نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر منهما قوله أي المستمر والمتقدم مرجوع عنه، وإلا أي وإن لم يتعاقبا بأن قالهما معا فقوله ما ذكر فيه المشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا أشبه، وإلا أي وإن لم يذكر ذلك فهو متردد بينهما، ووقع هذا التردد للشافعي رضي الله عنه في بضعة عشر مكانا ستة عشر أو سبعة عشر كما تردد فيه القاضي أبو حامد المروزي وهو دليل على علو شأنه علما ودينا أما علما فلأن التردد من غير ترجيح ينشأ عن إمعان النظر الدقيق حتى لا يقف على حالة وأما دينا فإنه لم يبال بذكره ما يتردد فيه إن كان قد يعاب في ذلك عادة بقصور نظره كما عابه به بعضهم.

ثم قال (ثم قال الشيخ أبو حامد: مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه، وعكس القفال. والأصح الترجيح بالنظر فإن وقف، فالوقف) اي ثم قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني مخالف أبي حنيفة من القولين المترددين للشافعي أرجح من موافقه فإن الشافعي إنما خالفه لاطلاعه على دليل، وعكس القفال فقال موافقه

أرجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله واعترض بأن القوة إنما تنشأ عن الدليل فلذلك قال المصنف والأصح الترجيح بالنظر فما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح فإن وقف عن الترجيح فالوقف عن الحكم برجحان واحد منهما.

ثم قال (وإن لم يعرف للمجتهد قول في مسألة، لكن في نظيرها، فهو قوله المخرج فيها على الأصح لا ينسب إليه مطلقا بل مقيدا، ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق) اي وإن لم يعرف للمجتهد قول في مسألة لكن يعرف له قول في نظيرها فهو قوله المخرج فيها على الأصح أي خرجه الأصحاب فيها إلحاقا لها بنظيرها وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال أن يذكر فرقا بين المسألتين لو روجع في ذلك؛

والأصح على الأول لا ينسب القول فيها إليه مطلقا بل ينسب إليه مقيدا بأنه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص ولهذا قال الرافعي: الأولى أن يقال: هذا قياس قوله، أو قياس أصله، ولا يقال: هو قوله؛ وقيل لا حاجة إلى تقييده لأنه قد جعل قوله ؛ ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق وهي اختلاف الأصحاب في نقل المذهب في المسألتين وذلك أن يجيب الشافعي رضي الله عنه بحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين، ولا يظهر ما يصلح للفرق بينهما فيختلف حينئذ الأصحاب، فمنهم من يقرر النصين ويتكلف فرقا، ومنهم من ينقل جوابه في كل صورة إلى

أخرى فيجعل في كل صورة منهما قولان منصوص ومخرج، والمنصوص في هذه هو المخرج في تلك، والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه.

ثم قال (والترجيح تقوية أحد الطريقين، والعمل بالراجح واجب، وقال القاضي: إلا ما رجح ظنا، إذ لا ترجيح بظن عنده، وقال البصري: إن رجح أحدهما بالظن فالتخيير ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض) اي والترجيح تقوية أحد الطريقين أي بيان أن أحد الطريقين قوي فيقدم والمراد بالطريقين هنا الدليلان الظنيان ولا ترجيح في القطعيات وسمي الدليل طريقا لأنه يوصل للمطلوب؛ والعمل بالراجح واجب بالنسبة إلى المرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعيا أم ظنيا؛ وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إلا ما رجح ظنا فلا يجب العمل به إذ لا ترجيح بظن عنده فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح؛ وقال أبو عبد الله البصري إن رجح أحدهما بالظن فالتخيير بينهما ولا ترجيح في القطعيات عقلية أو نقلية لعدم التعارض، لأن الترجيح فرع وقوع التعارض وهو غير متصور فيها، لأنه لو وقع لزم اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما.

ثم قال (والمتأخر ناسخ) اي والمتأخر من النصين المتعارضين ناسخ للمتقدم منهما آيتين كانا أو خبرين أو آية وخبرا بشرط النسخ.وذلك إن كان التاريخ معلوما والمدلول قابل للنسخ بان لايكون وجوب معرفة الله عند المعتزلة.

ثم قال (إن نقل المتأخر بالآحاد عمل به لأن دوامه مظنون) اي وإن نقل المتأخر بالآحاد عمل به لأن دوامه بأن لا يعارض مظنون ولبعضهم احتمال بالمنع لأن الجواز يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور وهو صورة ما إذا كان المتقدم متواترا والمتأخر آحادا.

ثم قال (والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة) اي والأصح ان الترجيح يكون بكثرة الأدلة والرواة فإذا كثر أحد المتعارضين بموافق له أو كثرت رواته رجح على الآخر؛ لأن الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبينتين.

ثم قال (وأن العمل بالمتعارضين ـ ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما ولو سنة قابلها كتاب ولا يقدم الكتاب على السنة، ولا السنة عليه خلافا لزاعمهما) اي والأصح أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما بترجيح الآخر عليه وقيل لا فيصار إلى الترجيح، مثاله حديث الترمذي وغيره «أيما إهاب دبغ فقد طهر» مع حديث أبي داود والترمذي وغيرهما «لا تنفقوا من الميتة بإهاب ولا عصب» فالإهاب يشمل المدبوغ وغيره، فحملناه على غير المدبوغ جمعا بين الدليلين؛

ولو كان أحد المتعارضين سنة قابلها كتاب فإن العمل بهما من وجه أولى، ولا يقدم في ذلك الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما، فزاعم تقديم

الكتاب استند إلى حديث معاذ المشتمل على أنه يقضي بكتاب الله فإن لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضا رسول الله بذلك رواه أبو داود وغيره. وزاعم تقديم السنة استند إلى قوله تعالى {لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في البحر" هو الطهور ماؤه الحل ميتته رواه أبو داود وغيره مع قوله تعالى {قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما} [الأنعام: ١٤٥] إلى قوله {أو لحم خنزير} [الأنعام: ١٤٥] فكل منهما يتناول خنزير البحر وحملنا الآية على خنزير البر المتبادر إلى الأذهان جمعا بين الدليلين.

ثم قال (فإن تعذر وعلم المتأخر فناسخ، وإلا رجع إلى غيرهما، وإن تقارنا فالتخيير إن تعذر الجمع والترجيح، وإن جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع إلى غيرهما، وإلا فخير ان تعذر الجمع والترجيح فإن كان أحدهما أعم من الآخر فكما سبق) اي فإن تعذر العمل بالمتعارضين أصلا وعلم المتأخر منهما في الواقع فناسخ للمتقدم منهما، وإلا أي وإن لم يعلم المتأخر منهما في الواقع رجع إلى غيرهما لتعذر العمل بواحد منهما؛

وإن تقارن المتعارضان في الورود من الشارع فالتخيير بينهما في العمل بواحد منهما إن تعذر الجمع بينهما وتعذر الترجيح بأن تساويا من كل وجه فإن أمكن الجمع والترجيح فالجمع أولى منه على الأصح كما تقدم.

وإن جهل التاريخ بين المتعارضين أي لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن وأمكن النسخ بينهما بأن يقبلاه بان كان مدلولهما غير وجوب معرفة الله عند المعتزلة مثلا رجع إلى غيرهما لتعذر العمل بواحد منهما وإلا أي وإن لم يمكن النسخ بينهما تخير الناظر بينهما في العمل إن تعذر الجمع والترجيح كما تقدم في المتقارنين، هذا كله فيما إذا تساويا في العموم والخصوص، فإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقا أو من وجه فالترجيح كما سبق في مسألة آخر مبحث التخصيص فليراجع.

ثم قال (مسألة: يرجح بعلو الإسناد وفقه الراوي، ولغته، ونحوه، وورعه، وضبطه، وفطنته، ولو روى المرجوح باللفظ) اي يرجح الخبر اي يكون راجحا باشياء الاول بعلو الإسناد أي بقلة الوسائط بين الراوي للمجتهد وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا السند بالسند العالي، والثاني بفقه الراوي سواء كانت الرواية بالمعنى أو باللفظ، ومنهم من قال: إن روى باللفظ فلا يرجح بذلك والصحيح الأول، لأن للفقيه مزية التمييز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز بخلاف الجاهل. والثالث بلغته اي عالما بها والرابع بنحوه اي عالما بعلم النحو والخامس بورعه والسادس بضبطه والسابع بفطنته ولو روى من صفته ماذكر بالمعنى وروي المرجوح باللفظ، اي الخبر وان كان مرويا بالمعنى يكون راجحا اذا كان راويه متصفا بما ذكر.

ثم قال (ويقظته، وعدم بدعته وشهرة عدالته وكونه مزكى بالاختبار أو أكثر مزكين ومعروف النسب، قيل: ومشهوره، وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته وحفظ المروي، وذكر السبب والتعويل على الحفظ دون الكتابة وظهور طريق روايته، وسماعه من غير حجاب، وكونه من أكابر الصحابة وذكرا خلافا للأستاذ، وثالثها: يرجح في غير أحكام النساء وحرا ومتأخر الإسلام، وقيل: متقدمه، ومتحملا بعد التكليف، وغير مدلس، وغير ذي اسمين، ومباشرا، وصاحب الواقعة، وراويا باللفظ، ولم ينكره راوي الأصل، وكونه في الصحيحين) اي والثامن يرجح الخبر بيقظته والتاسع بعدم بدعته بأن يكون حسن الاعتقاد والعاشر بشهرة عدالته والحادي عشر كونه مزكى بالاختبار والممارسة فيقدم على من عرفت عدالته بالتزكية، لأن الخبر أضعف من المعاينة أو بأكثر مزكين اي بكثرة المزكين للراوي والثاني عشر بمعروف النسب قيل ومشهوره لشدة الوثوق به، والشهرة زيادة في المعرفة والأصح لا ترجيح بها. والثالث عشر بصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته اي يقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته في الجملة لأن الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية. والرابع عشر بحفظ المروي فيقدم مروي الحافظ له على مروي من لم يحفظه لاعتناء الأول لمرويه والخامس عشر بذكر السبب فيقدم الخبر المشتمل على

السبب على ما لم يشتمل عليه لاهتمام راوي الأول به. والسادس عشر بالتعويل على الحفظ دون الكتابة فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزاد في كتابه أو ينقص منه، واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم. والسابع عشر بظهور طريق روايته كالسماع بالنسبة إلى الإجازة، فيقدم المسموع على المجاز، وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراتبها آخر الكتاب الثاني. والثامن عشر بسماعه من غير حجاب فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأمن الأول من تطرق الخلل في الثاني. والتاسع عشر كون الراوي من أكابر الصحابة فيقدم خبر أحدهم على خبر غيره لشدة ديانتهم، وقد كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف.

والعشرون بكونه ذكرا فيقدم خبر الذكر على خبر الأنثى؛ لأنه أضبط منها في الجملة خلافا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني قال وأضبطية جنس الذكر إنما تراعى حيث ظهرت في الآحاد وليس كذلك فإن كثيرا من النساء أضبط من كثير من الرجال، وثالث الاقوال يرجح الذكر في غير أحكام النساء بخلاف أحكامهن؛ لأنهن أضبط فيها. والحادي والعشرون و كونه حرا فيقدم خبره على خبر العبد؛ لأنه لشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق. والثاني والعشرون كونه متأخر الإسلام

فخبره مقدم على خبر متقدم الإسلام لظهور تأخر خبره وقيل متقدمه عكس ما قبله لأن متقدم الإسلام لأصالته فيه أشد تحرزا من متأخره

والثالث والعشرون كونه متحملا بعد التكليف لأنه أضبط من المتحمل قبل التكليف والرابع والعشرون كونه غير مدلس لأن الوثوق به أقوى من الوثوق بالمدلس المقبول والخامس والعشرون كونه غير ذي اسمين لأن صاحبهما يتطرق إليه الخلل بأن يشاركه ضعيف في أحدهما. والسادس والعشرون كونه مباشرا لمرويه وصاحب الواقعة المروية فإن كلا منهما أعرف بالحال من غيره. مثال الأول حديث الترمذي عن أبي رافع «أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما» مع حديث الصحيحين عن ابن عباس «أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم» وفي رواية البخاري عنه «تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف» ، ومثال الثاني حديث أبي داود عن ميمونة «تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف» ، ورواه مسلم عن يزيد بن الأصم عنها «أنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال» مع خبر ابن عباس المذكور، وروى أبو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم.والسابع والعشرون كونه راويا باللفظ لسلامة المروي باللفظ عن تطرق الخلل في المروي بالمعنى.

والثامن والعشرون كون الخبر لم ينكره راوي الأصل يعني أن الخبر الذي لم ينكره الراوي الأصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال ما رويته؛ لأن الظن الحاصل من الأول أقوى. و التاسع والعشرون كونه في الصحيحين لأنه أقوى من الصحيح في غيرهما وإن كان على شرطهما لتلقي الأمة لهما بالقبول.

ثم قال (والقول فالفعل فالتقرير فالفصيح لا زائد الفصاحة على الأصح، والمشتمل على زيادة، والوارد بلغة قريش، والمدني، والمشعر بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم، والمذكور فيه الحكم مع العلة، والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم وعكس النقشواني، وما كان فيه تهديد أو تأكيد، وما كان عموما مطلقا على ذي السبب إلا في السبب، والعام الشرطي على النكرة المنفية على الأصح، وهي على الباقي، والجمع المعرف على ما ومن، والكل على الجنس المعرف لاحتمال العهد قالوا: وما لم يخص وعندي عكسه والأقل تخصيصا، والاقتضاء على الإشارة والإيماء، ويرجحان على المفهومين، والموافقة على المخالفة، وقيل عكسه) اي والترجيح بحسب المتن يقع بأمور: يقدم قول النبي صلى الله عليه وسلم ففعله فتقريره اي يقدم الخبر الناقل لقول النبي صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله

والناقل لفعله على الناقل لتقريره، لأن القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل وهو أقوى من التقرير؛

ويقدم الفصيح على غيره لتطرق الخلل إلى غيره باحتمال أن يكون مرويا بالمعنى؛ لا زائد الفصاحة فلا يقدم على الفصيح على الأصح، وقيل يقدم عليه لأنه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الأفصح فيكون مرويا بالمعنى فيتطرق إليه الخلل ورد بأنه لا بعد في نطقه بغير الأفصح لا سيما إذا خاطب به من لا يعرف غيره، وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم.

ويقدم المشتمل على زيادة على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير في العيد سبعا مع خبر التكبير فيه أربعا رواهما أبو داود وأخذ بالثاني الحنفية تقديما للأقل؛ ويقدم الوارد بلغة قريش على غيرها لأن الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى فيتطرق إليه الخلل؛ ويقدم المدني على المكي لتأخره عنه، والمدني ما ورد بعد الهجرة والمكي قبلها؛ ويقدم المشعر بعلو شأن النبي صلى الله عليه وسلم لتأخره عما لم يشعر بذلك؛

ويقدم المذكور فيه الحكم مع العلة على ما فيه الحكم فقط؛ لأن الأول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخاري «من بدل دينه فاقتلوه» مع

حديث الصحيحين «أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان» نيط الحكم في الأول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني فحملنا النساء فيه على الحربيات. ويقدم المتقدم فيه ذكر العلة على الحكم لأنه أدل على ارتباط الحكم بالعلة من عكسه قاله الإمام في المحصول، وعكس النقشواني ؛

ويقدم ما كان فيه تهديد أو تأكيد على الخالي عن ذلك مثال الثاني حديث أبي داود صححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل» مع حديث مسلم «الأيم أحق بنفسها من وليها»؛ ويقدم ما كان عموما مطلقا على العموم ذي السبب إلا في السبب لأن الثاني باحتمال إرادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق في القوة إلا في صورة السبب فهو فيها أقوى لأنها قطعية الدخول عند الأكثر كما تقدم.

ويقدم العام الشرطي كمن وما الشرطيتين على النكرة المنفية على الأصح لإفادته للتعليل دونها، وقيل العكس لبعد التخصيص فيها بقوة عمومها دونه؛ والنكرة المنفية تقدم على الباقي من صيغ العموم كالمعرف باللام أو الإضافة لأنها أقوى منه في العموم إذ تدل عليه بالوضع في الأصح كما تقدم، وهو إنما يدل عليه بالقرينة اتفاقا؛ ويقدم الجمع المعرف باللام أو الإضافة على ما ومن غير الشرطيتين كالاستفهاميتين لأنه أقوى منهما في العموم لامتناع أن يخص إلى الواحد دونهما على

الراجح في كل كما تقدم؛ ويقدم الكل أي الجمع المعرف وما ومن على الجنس المعرف باللام أو الإضافة لاحتمال العهد فيه بخلاف ما ومن فلا يحتملانه، والجمع المعرف فيبعد احتماله له؛ قالوا ويقدم ما لم يخص على ما خص لضعف الثاني بالخلاف في حجيته بخلاف الأول، قال المصنف كالهندي وعندي عكسه لأن ما خص من العام الغالب، والغالب أولى من غيره ويقدم الأقل تخصيصا على الأكثر تخصيصا لأن الضعف الأقل دونه في الأكثر؛

ويقدم الاقتضاء على الإشارة والإيماء لأن المدلول عليه بالأول مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة وبالثالث مقصود لا يتوقف عليه ذلك وبالثاني غير مقصود كما علم ذلك في محله فيكون الأول أقوى. ويرجحان أي الإشارة والإيماء على مفهومي الموافقة والمخالفة لأن دلالة الأولين في محل النطق بخلاف المفهومين؛ وتقدم الموافقة على المخالفة لضعف الثاني بالخلاف في حجيته بخلاف الأول وقيل عكسه لأن المخالفة تفيد تأسيسا بخلاف الموافقة؛

ثم قال (والناقل عن الأصل عند الجمهور، والمثبت على النافي وثالثها: سواء، ورابعها: إلا في الطلاق والعتاق، والنهي على الأمر، والأمر على الإباحة، والخبر على الأمر والنهي، وخبر الحظر على الإباحة، وثالثها: سواء، والوجوب والكراهة على الندب، والندب على المباح في الأصح، ونافي الحد، خلافا لقوم

والمعقول معناه، والوضعي على التكليفي في الأصح) اي ويقدم الناقل عن الأصل أي البراءة الأصلية على المقرر له عند الجمهور لأن الأول فيه زيادة على الأصل بخلاف الثاني وقيل عكسه بأن يقدر تأخير المقرر للأصل ليفيد تأسيسا كما أفاده النقل فيكون ناسخا له. مثال ذلك حديث «من مس ذكره فليتوضأ» صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره «أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل من مس ذكره أعليه وضوء قال لا إنما هو بضعة منك»؛

ويقدم المثبت على النافي لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافي بالأصل وثالث الاقوال سواء لتساوي مرجحيهما ورابعها يرجح المثبت إلا في الطلاق والعتاق فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لأن الأصل عدمها وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أي يرجح المثبت لهما على النافي لهما؛ ويقدم النهي على الإباحة للاحتياط؛ ويقدم الخبر المتضمن للتكليف على الأمر والنهي لأن الطلب به لتحقق وقوعه أقوى منهما؛ ويقدم خبر الحظر على خبر الإباحة للاحتياط وقيل عكسه لاعتضاد الإباحة بالأصل من نفي الحرج وثالث الاقوال سواء لتساوي مرجحيهما؛ ويقدم الوجوب والكراهة على الندب للاحتياط في الأول ولدفع اللوم في الثاني؛

ويقدم الندب على المباح في الأصح للاحتياط بالطلب، وقيل عكسه لموافقة المباح للأصل من عدم الطلب، وليس في هذا مع قوله قبل والأمر في الإباحة تكرار؛ لأن المراد بالأمر فيه الإيجاب لا الطلب وهما خلاف في حقيقته تقدم في مسألة جائز الترك؛ ونافي الحد على الموجب له لما في الأول من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى {يريد الله بكم اليسر} [البقرة: ١٨٥] {وما جعل عليكم في الدين من حرج} [الحج: ٧٨] خلافا لقوم وهم المتكلمون في ترجيحهم الموجب لإفادته التأسيس بخلاف النافي؛ ويقدم المعقول معناه على ما لم يعقل معناه لأن الأول أدعى إلى الانقياد وأفيد بالقياس عليه؛ ويقدم الوضعي على التكليفي في الأصح لأن الأول يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل بخلاف الثاني، وقيل عكسه لترتب الثواب على التكليفي دون الوضعي.

ثم قال (والموافق دليلا آخر، وكذا مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر في الأصح، وثالثها: في موافق الصحابي إن كان حيث ميزه النص كزيد في الفرائض، ورابعها: إن كان أحد الشيخين مطلقا، وقيل إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام، أو زيد في الفرائض ونحوهما، قال الشافعي رضي الله عنه: وموافقة زيد في الفرائض فمعاذ فعلي، ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلي) اي ويقدم الموافق دليلا آخر على ما لم يوافقه لأن الظن في الموافق أقوى؛ وكذايقدم الموافق مرسلا أو

صحابيا أو أهل المدينة أو الأكثر من العلماء على ما لم يوافق واحدا مما ذكر في الأصح لقوة الظن في الموافق، وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لأنه ليس بحجة وثالث الاقوال في موافق الصحابي إن كان حيث ميزه النص كزيد في الفرائض ميز فيها بحديث أفرضكم زيد وقد تقدم، ورابعها إن كان الصحابي أحد الشيخين أبي بكر وعمر مطلقا وقيل إلا أن يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما أي نحو معاذ وزيد كعلي في القضاء فلا يرجح الموافق لأحد الشيخين اذا خالف هؤلاء في ذلك. قال الشافعي رضي الله عنه ويرجح موافق زيد في الفرائض فمعاذ فيها فعلي فيها ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلي في تلك الأحكام.

ثم قال (والإجماع على النص، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم على غيرهم، وإجماع الكل على ما خالف فيه العوام، والمنقرض عصره، وما لم يسبق بخلاف على غيرهما) اي ويقدم الإجماع على النص لأنه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص ؛ ويقدم إجماع الصحابة على إجماع غيرهم كالتابعين؛ لأنهم أشرف من غيرهم؛ ويقدم إجماع الكل الشامل للعوام على ما خالف فيه العوام لضعف الثاني بالخلاف في حجيته على ما حكاه الآمدي؛ ويقدم الإجماع المنقرض عصره وما لم يسبق بخلاف على غيرهما أي مقابلهما لضعفه بالخلاف في حجيته، وقيل المسبوق بخلاف أقوى من مقابله وقيل هما سواء.

ثم قال (والأصح تساوي المتواترين من كتاب أو سنة وثالثها السنة، لقوله عز وجل: {لتبين}) اي والأصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وقيل يقدم الكتاب عليها لأنه أشرف منها وثالثها اي الاقوال تقدم السنة لقوله تعالى {لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤] أما المتواتران من السنة فمتساويان قطعا كالآيتين.

ثم قال (ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل، وكونه على سنن القياس، أي: فرعه من جنس أصله) اي ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل كأن يدل في أحد القياسين بالمنطوق وفي الآخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل؛ ويرجح القياس بكونه على سنن القياس أي فرعه من جنس أصله لأن الجنس بالجنس أشبه فقياسنا ما دون أرش الموضحة على أرشها حتى تتحمله العاقلة مقدم على قياس الحنفية له على غرامات الأموال حتى لا تتحمله.

ثم قال (والقطع بالعلة أو الظن الأغلب، وكون مسلكها أقوى، وذات أصلين على ذات أصل، وقيل: لا ـ وذاتية على حكمية، وعكس السمعاني لأن الحكم بالحكم أشبه، وكونها أقل أوصافا، وقيل عكسه، والمقتضية احتياطا في الفرض وعامة الأصل، والمتفق على تعليل أصلها، والموافقة الأصول على موافقة أصل واحد، قيل: والموافقة علة أخرى إن جوز علتان، وما ثبتت علته بالإجماع

فالنص القطعيين، فالظنيين، فالإيماء، فالسبر، فالمناسبة، فالشبه، فالدوران، وقيل: النص فالإجماع، وقيل: الدوران فالمناسبة وما قبلها وما بعدها) اي ويرجح القياس بالقطع بالعلة أو الظن الأغلب بوجودها وبكون مسلكها أقوى كما في مراتب النص لأن الظن في القياس المشتمل على واحد مما ذكر أقوى من الظن في مقابله؛

و ترجح علة ذات أصلين على ذات أصل وقيل لا كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة؛ وترجح علة ذاتية على حكمية لأن الذاتية ألزم وعكس السمعاني لأن الحكم بالحكم أشبه والذاتية كالطعم والإسكار والحكمية كالحرمة والنجاسة؛ وترجح العلة بكونها أقل أوصافا لأن القليلة أسلم فالقتل العمد العدوان اقل اوصافا من القتل العمد العدوان لمكافئ غير ولد في علة القصاص وقيل عكسه لأن الكثيرة أشبه أي أكثر شبها؛ وترجح المقتضية احتياطا في الفرض لأنها أنسب به مما لا تقتضيه كتعليل نقض الوضوء بالمس مطلقا فانه احوط من نقضه به بشهوة لعدم الاحتياط فيه للفرض؛

وترجح علة عامة الأصل بأن توجد في جميع جزئياته لأنها أكثر فائدة مما لا تعم كالطعم فهو العلة عندنا في باب الربا فإنه موجود في البر مثلا قليله وكثيره بخلاف الكيل وهو العلة عند الحنفية فلا يوجد في قليله فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين؛ وترجح العلة المتفق على تعليل أصلها المأخوذة منه لضعف مقابلها

بالخلاف فيه؛ وترجح العلة الموافقة الأصول على موافقة أصل واحد لأن الأولى أقوى لكثرة ما يشهد لها كمسح الرأس الموافق للتيمم والخف فلا تثليث وان قيس على اصل واحد وهو بقية اعضاء الوضوء ثلث فيرجح عدم التثليث لموافقته على اصلين وهو التيمم والخف؛ قيل وترجح العلة الموافقة علة أخرى إن جوز علتان لشيء واحد وقيل لا كالخلاف في الترجيح بكثرة الأدلة؛

ويرجح ما ثبتت علته بالإجماع فالنص القطعيين فالظنيين أي بالإجماع القطعي فالنص القطعي فالإجماع الظني فالنص الظني فالإيماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران؛ وقيل بالنص فالإجماع إلى آخر ما تقدم؛ وقيل الدوران فالمناسبة وما قبلها وما بعدها كما تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله، فالنص يقبل النسخ بخلاف الإجماع ومن عكس قال النص أصل للإجماع؛ لأن حجيته إنما ثبتت به، ورجحان الإيماء على السبر والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السبر على المناسبة بما فيه من إبطال ما لا يصلح للعلية، ورجحان الشبه على الدوران بقربه من المناسبة، ومن رجح الدوران علي المناسبة قال لأنه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة، ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها.

ثم قال (وقياس المعنى على الدلالة، وغير المركب عليه إن قبل، وعكس الأستاذ، والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي الوجودي فالعدمي البسيط، فالمركب، والباعثة على الأمارة، والمطردة المنعكسة، ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط، وفي المتعدية والقاصرة أقوال، ثالثها: سواء، وفي الأكثر فروعا قولان) اي ويرجح قياس المعنى وهو ما أخذ حكم فرعه من معنى أصله على قياس الدلالة لاشتمال الأول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثال قياس المعنى قوله تعالى : فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما [الإسراء : ٢٢] فدل تحريم معنى التأفيف على تحريم الضرب، ومثال قياس الدلالة البكر جاز تزويجها ساكتة فجاز تزويجها ساخطة كالصغيرة لأن جواز تزويجها ساكتة يدل على عدم اعتبار رضاها؛

ويرجح القياس غير المركب على المركب إن قبل المركب لضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في مبحث حكم الأصل، وعكس الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فرجح المركب مثال المركب كالاتفاق على تحريم الربا في البر مع اختلاف علته بين الكيل والطعم، ؛ ويرجح الوصف الحقيقي كالإسكار في الخمر فالعرفي كالخسة والشرف في الكفاءة فالشرعي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه، لأن الحقيقي لا يتوقف على شيء بخلاف العرفي، والعرفي متفق عليه بخلاف الشرعي كما تقدم؛ وقوله الوجودي نعت لكل ما ذكر من الثلاثة، اي يرجح الوجودي منه فالعدمي،

كما يرجح البسيط منه فالمركب، لضعف العدمي والمركب بالخلاف فيهما؛ وترجح العلة الباعثة اي المشتملة على حكمتها على الامارة اي ما لم تظهر حكمتها.

وترجح المطردة المنعكسة على المطردة فقط لضعف الثانية بالخلاف فيها مثاله ـ قول المستدل في مسح الرأس: إنه مسح تعبدي في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف، فيقول المعارض الشافعي: هو فرض في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فإن علة الأول مطردة منعكسة، إذ التعليل واقع بالمسح، وعلة الثاني مطردة غير منعكسة لأن المضمضة والاستنشاق ليسا فرضا عنده ويسن تثليثهما.

ثم تقدم المطردة فقط على المنعكسة فقط لأن ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الأولى بعدم الانعكاس. ومثال المطردة فقط إهلاك الله تعالى لعاد لعلة معصيتهم له، كما في قوله تعالى﴿ وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم ﴾ [الذاريات: ٤١] فهذه علة مطردة يعني: أن الحكم يطرد في كل قوم باطراد العلة. ومثال المنعكسة فقط الذي أشرك بالله يخلد في النار فالذي وحد الله يخلد في الجنة.

وفي المتعدية والقاصرة أقوال أحدها ترجيح المتعدية؛ لأنها أفيد بالإلحاق بها، والثاني القاصرة؛ لأن الخطأ فيها أقل ثالثها هما سواء لتساويهما فيما يتفردان به من الإلحاق في المتعدية وعدمه في القاصرة وفي الأكثر فروعا من المتعديتين قولان كقولي

المتعدية والقاصرة، ولا يأتي التساوي هنا لانتفاء علته. ومثال المتعدية قول المالكي: إن علة تحريم الخمر أنه شراب فيه شدة مطربة فيتعدى هذا إلى النبيذ، فيقول الحنفي: بل علة التحريم كونها خمرا.

ثم قال (والأعرف من الحدود السمعية على الأخفي، والذاتي على العرضي والصريح والأعم، وموافقة نقل السمع واللغة، ورجحان طريق اكتسابه) اي ويرجح الحد الذي عرف بالمعرف الأعرف من الحدود السمعية أي الشرعية كحدود الأحكام على الأخفى منها لأن الأول أفضى إلى مقصود التعريف من الثاني. أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك فلا يتعلق بها الغرض هنا ويقدم الذاتي على العرضي لأن التعريف بالأول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني، والذاتي هو الذي تنتفي الماهية بانتفائه كالانسان حيوان ناطق فالناطقية بالنسبة للإنسانية ذاتية فعندما ينتفي الناطق ينتفي الإنسان. أما العرضي، فهو ما لا تنتفي الماهية بانتفائه كالانسان حيوان ضاحك فالضاحكية بالنسبة للانسانية عرضية؛ ويقدم الصريح من اللفظ على غيره بتجوز أو اشتراك لتطرق الخلل إلى التعريف بالثاني؛ ويقدم الأعم على الأخص كتعريف الإنسان بانه حيوان يمشي على رجلين فان جملة من الحيوانات تمشي على رجلين لأن التعريف بالأعم أفيد لكثرة المسمى فيه، وقيل يرجح الأخص أخذا بالمحقق في الحدود كتعريف الانسان بانه متعلم؛ وتقدم موافقة

نقل السمع واللغة من الحد على ما يخالفهما؛ ويقدم رجحان طريق اكتساب الحد على الآخر بأن يكون طريق أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، وإنما كان كذلك، لأن الحدود السمعية مأخوذة من النقل، وقد علمت أن طرق النقل قابلة للقوة والضعف.

ثم قال (والمرجحات لا تنحصر، ومثارها غلبة الظن وسبق كثير فلم نعده) اي والمرجحات لا تنحصر لكثرتها جدا ومثارها غلبة الظن أي قوته، وسبق كثير منها فلم نعده حذرا من التكرار منه تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك، وتقديم المعنى الشرعي على العرفي والعرفي على اللغوي في خطاب الشارع، وتقديم بعض صور النص من مسالك العلة على بعض وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك.

ثم شرع يتكلم عن الاجتهاد وأخره عن الجميع، لأن الاجتهاد متوقف على معرفة الأدلة وعلى معرفة التعادل والتراجيح فقال:

الكتاب السابع: في الاجتهاد

ثم قال (الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم) اي الاجتهاد المراد عند الإطلاق وهو الاجتهاد في الفروع استفراغ الفقيه الوسع بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة لتحصيل ظن بحكم من حيث إنه فقيه فلا حاجة إلى قول

ابن الحاجب شرعي، فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلي، والظن المحصل هو الفقه المعرف في أوائل الكتاب العلم بالأحكام إلخ فلو عبر هنا بالظن بالأحكام كان أحسن، والفقيه في التعريف بمعنى المتهيئ للفقه مجازا شائعا، ويكون بما يحصله فقيها حقيقة.

ثم قال (والمجتهد الفقيه، وهو البالغ العاقل، أي ذو ملكة يدرك بها العلوم وقيل: العقل نفس العلم وقيل ضرورية) اي والمجتهد الفقيه لأن كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر، وله شروط ذكرها بقوله وهو البالغ العاقل أي ذو ملكة يدرك بها العلوم. شرط المجتهد بالبالغ لأن غيره لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله، وبالعاقل لأن غيره لا تمييز له يهتدي به لما يقوله حتى يعتبر، وذو ملكة هي الهيئة الراسخة في النفس يدرك بها المعلوم أي من شأنه أن يعلم وهذه الملكة العقل؛. وقيل العقل نفس العلم أي الإدراك ضروريا كان أو نظريا؛ وقيل ضرورية فقط وصدق العاقل على ذي العلم النظري على هذا القول من حيث اتصافه للعلم الضروري الذي لا ينفك عن الإنسان لا من حيث اتصافه بالعلم النظري كعلمه بوجود نفسه كما يصدق لاجل العلم الضروري على من لا يتأتى منه النظر كالأبله.

ثم قال (فقيه النفس وإن أنكر القياس وثالثها إلا الجلي العارف بالدليل العقلي والتكليف به ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولا وبلاغة ومتعلق

الأحكام من كتاب وسنة، وإن لم يحفظ المتون) اي وشرط للمجتهد ايضا ان يكون فقيه النفس أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد، وإن أنكر القياس فلا يخرج بإنكاره عن فقاهة النفس، وقيل يخرج فلا يعتبر قوله، وثالث الاقوال إلا الجلي فيخرج بإنكاره لظهور جموده؛

وان يكون عارفا بالدليل العقلي أي البراءة الأصلية والتكليف به في الحجية كما تقدم أن استصحاب العدم الأصلي حجة فيتمسك به إلى أن يصرف عنه دليل شرعي؛ ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية من نحو وتصريف وأصولا وبلاغة من معان وبيان ومتعلق الأحكام بفتح اللام عطف على لغة أي ما تتعلق هي به بدلالته عليها من كتاب وسنة وإن لم يحفظ المتون أي المتوسط في هذه العلوم ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد، أما علمه بآيات الأحكام وأحاديثها أي مواقعها وإن لم يحفظها فلأنها المستنبط منه، وأما علمه بأصول الفقه فلأنه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها لما يحتاج إليه، وأما علمه بالباقي فلأنه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلا به لأنه عربي بليغ.

ثم قال (وقال الشيخ الإمام: هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها، بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع، ويعتبر قال الشيخ الإمام لإيقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرا بمواقع الإجماع كي لا

يخرقه) اي وقال الشيخ الإمام والد المصنف هو أي المجتهد من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع، فلم يكتف بالتوسط في تلك العلوم بل ضم إليها ما ذكر؛ ويعتبر قال الشيخ الإمام والد المصنف لإيقاع الاجتهاد كونه نائب فاعل يعتبر خبيرا بمواقع الإجماع كي لا يخرقه لا لكون كونه خبيرا بها صفة في المجتهد اي اعتبار كونه خبيرا بمواقع الاجماع ليس صفة من صفات المجتهد بمعنى ان قيام صفة الاجتهاد بالمجتهد لا تتوقف على ما ذكر؛

ثم قال (والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف وحال الرواة، وسير الصحابة، ويكفي في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك) اي ويعتبر كون المجتهد خبيرا بالناسخ والمنسوخ ليقدم الأول على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس؛ وبأسباب النزول فإن الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد؛ وبشرط المتواتر والآحاد ليقدم الأول على الثاني فإنه إذا لم يكن خبيرا به قد يعكس؛ وبالصحيح والضعيف من الحديث ليقدم الأول على الثاني؛ وبحال الرواة في القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فإنه إذا لم يكن خبيرا بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة إليه على قول الأكثر بعدالتهم كما تقدم. ويكفي في الخبرة بحال الرواة في زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك من المحدثين كالإمام أحمد

والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زماننا إلا بواسطة، وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الأمور اعتبروها في المجتهد لما تقدم، وبين والد المصنف أنها شرط في الاجتهاد لا صفة فيه وهو ظاهر.

ثم قال (ولا يشترط علم الكلام وتفاريع الفقه والذكورة والحرية، وكذا العدالة على الأصح) اي ولا يشترط في المجتهد علم الكلام لإمكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الإسلام تقليدا ولا تفاريع الفقه لأنها إنما تمكن بعد الاجتهاد فكيف تشترط فيه؛ و لا الذكورة والحرية لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وإن كن ناقصات عقل عن الرجال، وكذا لبعض العبيد بأن ينظر حال التفرغ عن خدمة السيد؛ وكذا لا تشترط العدالة على الأصح لجواز أن يكون للفاسق قوة الاجتهاد وقيل تشترط ليعتمد على قوله.

ثم قال (وليبحث عن المعارض واللفظ هل معه قرينة) اي وليبحث المجتهد عن المعارض كالمخصص والمقيد والناسخ و عن اللفظ هل معه قرينة تصرفه عن ظاهره أي عن القرينة الصارفة ليسلم ما يستنبطه عن تطرق الخدش إليه لو لم يبحث، وهذا أولى لا واجب ليوافق ما تقدم من أنه يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الأصح ومن حكاية هذا الخلاف في البحث عن صارف صيغة افعل عن الوجوب إلى غيره، وحكاه بعضهم في كل معارض.

ثم قال (ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه، ودونه مجتهد الفتيا وهو المتبحر المتمكن من ترجيح قول على قول آخر) اي ودون المجتهد المتقدم وهو المجتهد المطلق مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها على نصوص إمامه في المسائل، فهو عرف مذهبه وصار حاذقا فيه بحيث لا يشذ عنه شيء من أصول مذهبه ومنصوصاته فإذا سئل عن حادثة، إن عرف لصاحبه نصا أجاب وإلا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على أصول صاحبه؛ ودون مجتهد المذهب مجتهد الفتيا وهو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول للامام على آخر او وجه للاصحاب على آخر.

قال البناني قال السيوطي ولم يذكر في جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك وقد ذكر في شرح المهذب مرتبة رابعة وهي أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولا إن وجد في المنقول معناه بحيث يدرك منه بغير كبير فكر أنه لا فرق بينهما، جاز إلحاقه به والفتوى به، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب، وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه الا أنه يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب، ولا هي في معنى المنصوص، ولا مندرجة تحت ضابط، وشرطه

كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه، وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء انتهى.

ثم قال (والصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد) اي بأن تحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض بأن يعلم أدلته باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها. فإذا ظهر له ترجيح في شيء قال به وإذا لم يظهر له قلد.

ثم قال (وجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه وثالثها في الآراء والحروب فقط) اي و الصحيح جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى {ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض} [الأنفال: ٦٧] و {عفا الله عنك لم أذنت لهم} [التوبة: ٤٣] عوتب على استيفاء أسرى بدر بالفداء وعلى الإذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد، وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي بأن ينتظره، والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد جزما ورد بأن إنزال الوحي ليس في قدرته، وثالث الاقوال الجواز والوقوع في الآراء والحروب فقط أي والمنع في غيرها جمعا بين الأدلة السابقة.

ثم قال (والصواب أن اجتهاده عليه الصلاة والسلام لا يخطئ) اي تنزيها لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه سريعا لما تقدم في الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب. قال العطار صرح البدخشي في شرح المنهاج بأن مختار الحنفية أنه يجوز الخطأ في اجتهاده وإن لم يحتمل القرار عليه «لأنه صلى الله عليه وسلم شاور أصحابه في أسارى بدر فرأى أبو بكر رضي الله عنه أخذ الفدية منهم وعمر رضي الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأي أبي بكر واختاره فنزل قوله تعالى {لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم } [الأنفال: ٦٨] أي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو أن لا يعاقب أحدا بالخطأ في الاجتهاد لأصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم الفدية وترككم القتل فقال عليه السلام "لو نزل بنا عذاب لما نجا إلا عمر" فهذا دليل واضح على خطئه في الاجتهاد اهـ.

ثم قال (وأن الاجتهاد جائز في عصره صلى الله عليه وسلم وثالثها بإذنه صريحا قيل: أو غير صريح، ورابعها للبعيد، وخامسها للولاة) اي والأصح أن الاجتهاد جائز في عصره صلى الله عليه وسلم وقيل لا للقدرة على اليقين في الحكم بتلقيه منه، واعترض بأنه لو كان عنده وحي في ذلك لبلغه للناس، وثالث الاقوال جائز بإذنه صريحا قيل أو غير صريح بأن سكت عمن سأل عنه أو وقع منه فإن لم

يأذن فلا، ورابعها جائز للبعيد عنه دون القريب لسهولة مراجعته، وخامسها جائز للولاة حفظا لمنصبهم عن استنقاص الرعية لهم لو لم يجز لهم بأن يراجعوا النبي صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم.

ثم قال (وأنه وقع وثالثها لم يقع للحاضر ورابعها: الوقف) اي و الأصح على الجواز أن الاجتهاد في عصره وقع وقيل لا وثالثها لم يقع للحاضر في قطره صلى الله عليه وسلم بخلاف غيره، ورابعها الوقف عن القول بالوقوع وعدمه، واستدل على الوقوع «بأنه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فقال تقتل مقاتلتهم وتسبى ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت فيهم بحكم الله» رواه الشيخان وهو ظاهر في أن حكمه عن اجتهاد.

ثم قال (مسألة: المصيب في العقليات واحد، ونافي الإسلام فخطيء آثم كافر، وقال الجاحظ والعنبري: لا يأثم المجتهد، قيل: مطلقا، وقيل: إن كان مسلما. وقيل: زاد العنبري: كل مصيب) اي المصيب من المختلفين في العقليات واحد وهو من صادف الحق فيها لتعينه في الواقع كحدوث العالم وثبوت الباري وصفاته وبعثة الرسل ؛ ونافي الإسلام كله أو بعضه كنافي بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مخطئ آثم كافر لأنه لم يصادف الحق؛ وقال الجاحظ والعنبري لا يأثم المجتهد في العقليات المخطئ فيها للاجتهاد؛ قيل مطلقا؛ وقيل إن كان مسلما فهو عندهما مخطئ غير آثم؛

وقيل زاد العنبري على نفي الإثم كل من المجتهدين فيها مصيب وقد حكي الإجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما.

ثم قال (أما المسألة التي لا قاطع فيها فقال الشيخ والقاضي وأبو يوسف ومحمد وابن سريج: كل مجتهد مصيب ثم قال الأولان: حكم الله تابع لظن المجتهد، وقال الثلاثة: هناك ما لو حكم لكان به ومن ثم قالوا أصاب اجتهادا لا حكما، وابتداء لا انتهاء) اي أما المسألة التي لا قاطع فيها من مسائل الفقه فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة وابن سريج كل مجتهد فيها مصيب؛ ثم قال الأولان حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه وحق مقلده؛ وقال الثلاثة الباقية هناك ما أي فيها شيء لو حكم الله فيها لكان الحكم بذلك الشيء، ومن ثم قالوا أيضا فيمن لم يصادف ذلك الشيء أصاب اجتهادا لأنه بذل وسعه، لا حكما لأنك لم تعلم أيصادف ذلك الشيء الذي لو حكم الله كان به ام لا، واصاب ابتداء لأنه بذل وسعه على الوجه المعتبر، لا انتهاء لأن اجتهاده لم ينته إلى مصادفة ذلك الشيء.

ثم قال (والصحيح وفاقا للجمهور: أن المصيب واحد ولله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد، قيل: لا دليل عليه، والأصح: أن عليه أمارة، وأنه مكلف بإصابته، وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر) اي والصحيح وفاقا للجمهور أن المصيب فيها واحد

ولله تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد؛ قيل لا دليل عليه بل هو كدفين يصادفه من شاء الله؛ والصحيح أن عليه أمارة وأن المجتهد مكلف بإصابة الحكم لإمكانها، وقيل لا لغموضه، وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم إصابته المكلف بها.

ثم قال (أما الجزئية التي فيها قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقا، وقيل: على الخلاف ولا يأثم المخطئ على الأصح، ومتى قصر مجتهد أثم وفاقا) اي أما الجزئية التي فيها قاطع من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد وفاقا وهو من وافق ذلك القاطع؛ وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيها وهو بعيد؛ ولا يأثم المخطئ فيها بناء على أن المصيب واحد على الأصح لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالأصح؛ ومتى قصر مجتهد في اجتهاد أثم وفاقا لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه.

ثم قال (مسألة: لا ينقض الحكم في الاجتهاديات وفاقا، فإن خالف نصا أو ظاهرا جليا ولو قياسا أو حكم بخلاف اجتهاده أو حكم بخلاف نص إمامه غير مقلد غيره حيث يجوز نقض) اي لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم به ولا من غيره بأن اختلف الاجتهاد وفاقا إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات؛ فإن خالف الحكم نصا أو

ظاهرا جليا ولو قياسا وهو القياس الجلي نقض لمخالفته للدليل المذكور؛ أو حكم حاكم بخلاف اجتهاده بأن قلد غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه؛ او حكم بخلاف نص إمامه انبنى على أنه هل يجوز له تقليد غيره؟ فإن قلنا: لا يجوز بل عليه اتباع مقلده نقض حكمه وإن جوزنا تقليد من شاء فلا، كذا قاله ابن الحاجب وغيره.

ثم قال (ولو تزوج بغير ولي ثم تغير اجتهاده فالأصح تحريمها عليه وكذا المقلد يتغير اجتهاد إمامه) اي ولو تزوج بغير ولي باجتهاد منه يصححه ثم تغير اجتهاده إلى بطلانه فالأصح تحريمها عليه لظنه الآن البطلان، وقيل لا يحرم إذا حكم حاكم بالصحة وكذا المقلد يتغير اجتهاد إمامه فيما ذكر فحكمه كحكمه.

ثم قال (ومن تغير اجتهاده أعلم المستفتي ليكف ولا ينقض معموله) اي ومن تغير اجتهاده بعد الإفتاء أعلم المستفتي بتغيره ليكف عن العمل إن لم يكن عمل ولا ينقض معموله إن عمل؛ لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم.

ثم قال (ولا يضمن المتلف إن تغير لا لقاطع) اي ولا يضمن المجتهد المتلف بإفتائه بإتلاف إن تغير اجتهاده إلى عدم إتلافه لا لدليل قاطع لأنه معذور بخلاف ما إذا تغير لقاطع كالنص فإنه يضمنه لتقصيره.

ثم قال (مسألة: يجوز أن يقال: لنبي او عالم احكم بما تشاء فهو صواب، ويكون مدركا شرعيا ويسمى التفويض وتردد الشافعي رضي الله عنه قيل: في الجواز، وقيل: في الوقوع وقال ابن السمعاني: يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم دون العالم، ثم المختار لم يقع) اي يجوز أن يقال من قبل الله تعالى لنبي أو عالم على لسان نبي "احكم بما تشاء في الوقائع من غير دليل فهو صواب أي موافق لحكمي" بأن يلهمه إياه إذ لا مانع من جواز هذا القول، ويكون أي هذا القول مدركا شرعيا ويسمى التفويض لدلالة القول علي التفويض؛ وتردد الشافعي فيه قيل في الجواز وقيل في الوقوع ونسب إلى الجمهور فحصل من ذلك خلاف في الجواز وفي الوقوع على تقدير الجواز؛ وقال ابن السمعاني يجوز للنبي دون العالم لأن رتبته لا تبلغ أن يقال له ذلك؛ ثم المختار بعد جوازه كيف كان أنه لم يقع وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة واستند إلى حديث الصحيحين «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» أي لأوجبته عليهم وإلى حديث مسلم «يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم» ، والرجل هذا هو الأقرع بن حابس كما في رواية أبي داود وغيره. وأجيب بأن ذلك لا

يدل على المدعى لجواز أن يكون خير فيه أي خير في إيجاب السواك وعدمه وتكرير الحج وعدمه، أو يكون ذلك المقول بوحي لا من تلقاء نفسه.

ثم قال (وفي تعليق الأمر باختيار المأمور تردد) اي وفي تعلق الأمر باختيار المأمور نحو افعل كذا إن شئت فعله تردد قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافي، والظاهر الجواز والتخيير قرينة على أن الطلب غير جازم، وقد روى البخاري «أنه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب قال في الثالثة لمن شاء أي ركعتين» كما في رواية أبي داود.

ثم قال (مسألة: التقليد: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله) اي التقليد أخذ القول بأن يعتقد من غير معرفة دليله فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد، وخرج ايضا أخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهي متوقفة على استقراء الأدلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد.

ثم قال (ويلزم غير المجتهد، وقيل: يشترط تبين صحة اجتهاده، ومنع الأستاذ التقليد في القواطع، وقيل لا يقلد عالم، وإن لم يكن مجتهدا) اي ويلزم التقليد

غير المجتهد عاميا كان أو غيره لقوله تعالى {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} [النحل: ٤٣] ؛ وقيل بشرط تبين صحة اجتهاده بأن يتبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه في الخطأ الجائز عليه. ومنع الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني التقليد في القواطع كالعقائد وسيأتي الخلاف فيها. وقيل لا يقلد عالم وإن لم يكن مجتهدا لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامي.

ثم قال (أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد وكذا المجتهد عند الأكثر، وثالثها: يجوز للقاضي، ورابعها: يجوز تقليد الأعلم، وخامسها: عند ضيق الوقت، وسادسها: فيما يخصه) اي أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته به لوجوب اتباع اجتهاده. وكذا المجتهد أي من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له عند الأكثر لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو أصل للتقليد، ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتيمم، وقيل يجوز له للتقليد فيه، وثالث الاقوال يجوز التقليد للقاضي لحاجته إلى فصل الخصومة المطلوب إنجازه بخلاف غيره، ورابعها يجوز تقليد الأعلم منه لرجحانه عليه بخلاف المساوي والأدنى، وخامسها يجوز عند ضيق الوقت لما يسأل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما إذا لم يضق، وسادسها يجوز له فيما يخصه دون ما يفتي به غيره.

ثم قال (مسألة: إذا تكررت الواقعة وتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل الأول وجب تجديد النظر قطعا وكذا إن لم يتجدد لا إن كان ذاكرا وكذا العامي يستفتي ولو مقلد ميت ثم تقع تلك الحادثة هل يعيد السؤال؟) اي إذا تكررت الواقعة للمجتهد وتجدد له ما يقتضي الرجوع عما ظنه فيها أولا ولم يكن ذاكرا للدليل الأول وجب عليه تجديد النظر فيها قطعا؛ وكذا يجب تجديده إن لم يتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل، لا إن كان ذاكرا له، إذ لو أخذ بالأول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذا بشيء من غير دليل يدل عليه، والدليل الأول بعدم تذكره لا ثقة ببقاء الظن منه، بخلاف ما إذا كان ذاكرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين إذ لا حاجة إليه؛

وكذا العامي يستفتي العالم في حادثة ولو كان العالم مقلد ميت بناء على جواز تقليد الميت وإفتاء المقلد، ثم تقع له تلك الحادثة هل يعيد السؤال لمن أفتاه أي حكمه حكم المجتهد في إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان آخذا بشيء من غير دليل، وهو في حقه قول المعنى، وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل إن كان مجتهدا أو نص لإمامه إن كان مقلدا.

ثم قال (مسألة: تقليد المفضول، ثالثها: المختار يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا ومن ثم لم يجب البحث عن الأرجح، فإن اعتقد رجحان واحد منهم تعين) اي تقليد المفضول من المجتهدين فيه أقوال أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لوقوعه في زمن الصحابة وغيرهم مشتهرا متكررا من غير إنكار، ثانيها لا يجوز لأن أقوال المجتهدين في حق المقلد كالأدلة في حق المجتهد فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة يجب الأخذ بالراجح من الأقوال، والراجح منها قول الفاضل يعرفه العامي بالتسامع وغيره، ثالثها المختار يجوز تقليد المفضول لمعتقده فاضلا أو مساويا له بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع جمعا بين الدليلين المذكورين بهذا التفصيل، ومن ثم أي من هذا التفصيل المختار لم يجب البحث عن الأرجح من المجتهدين. فإن اعتقد العامي رجحان واحد منهم تعين تقليده وان كان مرجوحا في الواقع عملا باعتقاده.

ثم قال (والراجح علما فوق الراجح ورعا في الأصح) اي والمجتهد الراجح علما فوق الراجح ورعا في الأصح لأن لزيادة العلم تأثيرا في الاجتهاد بخلاف زيادة الورع ولهذا يقدم الراجح علما في الإمامة في الصلاة ولأن الظن الحاصل بقوله أكثر؛ وقيل بالعكس لأن لزيادة الورع تأثيرا في التثبت في الاجتهاد وغيره بخلاف زيادة

العلم، ويحتمل التساوي لأن لكل مرجحا وهذه المسألة مبنية على وجوب البحث عن الأرجح المبني على امتناع تقليد المفضول.

ثم قال (ويجوز تقليد الميت خلافا للإمام، وثالثها: إن فقد، ورابعها: قال الهندي: إن نقله مجتهد في مذهبه) اي ويجوز تقليد الميت لبقاء قوله كما قال الشافعي المذاهب لا تموت أربابها خلافا للإمام الرازي في منعه قال لأنه لا بقاء لقول الميت بدليل انعقاد الإجماع بعد موت المخالف ولو كان لقوله بقاء لم ينعقد الإجماع لبقاء المخالف. قال وتصنيف الكتب في المذاهب مع موت أربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض بحجية الإجماع بعد موت المجمعين. وثالثها يجوز إن فقد الحي للحاجة بخلاف ما إذا لم يفقد، ورابعها قال الصفي الهندي يجوز تقليد الميت فيما نقل عنه إن نقله عنه مجتهد المذهب في مذهب الميت لأنه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده إلا ما استمر عليه بخلاف غيره.

ثم قال (ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية أو ظن باشتهاره بالعلم والعدالة وانتصابه والناس مستفتون ولو قاضيا وقيل: لا يفتي قاض في المعاملات) اي ويجوز استفتاء من عرف بالأهلية للإفتاء أو ظن أهلا له، والمعرفة باشتهاره بالعلم والعدالة، والظن بانتصابه والناس مستفتون له، ولو كان من ذكر قاضيا فإنه يجوز

إفتاؤه كغيره، وقيل لا يفتي قاض في المعاملات للاستغناء بقضائه فيها عن الإفتاء وعن القاضي شريح أنا أقضي ولا أفتي.

ثم قال (لا المجهول والأصح وجوب البحث عن علمه والاكتفاء بظاهر العدالة و بخبر الواحد وللعامي سؤاله عن مأخذه استرشادا ثم عليه بيانه إن لم يكن خفيا) اي لا يجوز استفتاء المجهول علما أو عدالة لأن الأصل عدمها، والأصح وجوب البحث عن علمه بأن يسأل الناس عنه، وقيل يكفي استفاضته بينهم والاكتفاء بظاهر العدالة؛ وقيل لا بد من البحث عنها والاكتفاء بخبر الواحد عن علمه وعدالته بناء على البحث عنهما وقيل لا بد من اثنين؛ وللعامي سؤاله أي العالم عن مأخذه فيما أفتاه به استرشادا أي طلبا لإرشاد نفسه بأن تذعن للقبول ببيان المأخذ لا تعنتا ثم على العالم بيان المأخذ لسائله المذكور تحصيلا لإرشاده إن لم يكن خفيا عليه فإن كان بحيث يقصر فهمه عنه فلا يبينه له صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر له بخفاء المدرك عليه.

ثم قال (مسألة: يجوز للقادر على التفريع والترجيح وإن لم يكن مجتهدا الإفتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده، وثالثها: عند عدم المجتهد، ورابعها: وإن لم يكن قادرا لأنه ناقل) اي يجوز للقادر على التفريع والترجيح وإن لم يكن متصفا بصفات المجتهد الإفتاء بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده. وهذا

كما صرح به الآمدي مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الإفتاء بمذهب إمامه مطلقا لوقوع ذلك في الأعصار متكررا شائعا من غير إنكار بخلاف غيره فقد أنكر عليه، وقيل لا يجوز له لانتفاء وصف الاجتهاد عنه وإنما يجوز الإفتاء للمجتهد ولا نسلم وقوعه من غيره في الأعصار المتقدمة؛ وثالثها يجوز له عند عدم المجتهد للحاجة إليه بخلاف ما إذا وجد المجتهد، ورابعها يجوز للمقلد الإفتاء وإن لم يكن قادرا على التفريع والترجيح لأنه ناقل لما يفتي به عن إمامه وإن لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع في الأعصار المتأخرة.

ثم قال (ويجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة مطلقا، ولابن دقيق العيد: ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، والمختار: لم يثبت وقوعه) اي ويجوز خلو الزمان عن مجتهد الى أن لا يبقى فيه مجتهد خلافا للحنابلة في منعهم الخلو عنه مطلقا، ولابن دقيق العيد في منعه الخلو عنه ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد فإن تداعى بأن أتت أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلو عنه؛ والمختار بعد جوازه أنه لم يثبت وقوعه؛ وقيل يقع. دليل عدم الوقوع حديث الصحيحين بطرق «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله أي الساعة».

ثم قال (وإذا عمل العامي بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه، وقيل: يلزمه العمل بمجرد الإفتاء، وقيل: بالشروع في العمل، وقيل: إن التزمه، وقال ابن السمعاني: إن وقع في نفسه صحته، وقال ابن الصلاح: إن لم يوجد مفت آخر، فإن وجد تخير بينهما والأصح جوازه في حكم آخر) اي وإذا عمل العامي بقول مجتهد في حادثة فليس له الرجوع عنه إلى غيره في مثلها كأن يقلد شافعيا مثلا في نكاح بولي ثم يريد نكاحا آخر بدون ولي على مذهب من يراه ؛ وقيل يلزمه العمل به بمجرد الإفتاء ان افتى به فليس له الرجوع إلى غيره فيه ؛ وقيل يلزمه العمل به بالشروع في العمل به بخلاف ما إذا لم يشرع؛ وقيل يلزمه العمل به إن التزمه بأن صمم على التمسك به بخلاف ما إذا لم يلتزمه: وقال السمعاني يلزمه العمل به إن وقع في نفسه صحته وإلا فلا؛ وقال ابن الصلاح يلزمه العمل به إن لم يوجد مفت آخر فإن وجد تخير بينهما، والأصح جواز الرجوع إلى غيره في حكم آخر كالبيع مثلا بعد سؤاله في النكاح.

ثم قال (وأنه يجب التزام مذهب معين يعتقده أرجح أو مساويا ثم ينبغي السعي في اعتقاده أرجح ثم في خروجه عنه، ثالثهما: لا يجوز في بعض المسائل) اي والأصح أنه يجب على العامي وغيره ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التزام مذهب معين من مذاهب المجتهدين يعتقده أرجح من غيره أو مساويا له وإن كان نفس الأمر مرجوحا على المختار المتقدم؛ ثم في المساوي ينبغي السعي في اعتقاده أرجح ليتجه

اختياره على غيره. ثم في خروجه عنه أقوال أحدها لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه، ثانيها يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم، ثالثها لا يجوز في بعض المسائل ويجوز في بعض توسطا بين القولين. وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا.

ثم قال (والأصح أنه يمتنع تتبع الرخص، وخالف أبو إسحاق المروزي) اي والأصح أنه يمتنع تتبع الرخص في المذاهب بأن يأخذ من كل منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل وخالف أبو إسحاق المروزي فجوز ذلك، والظاهر أن هذا النقل عنه سهو لما في الروضة وأصلها عن حكاية الحناطي وغيره عن أبي إسحاق أنه يفسق بذلك وعن أبي هريرة أنه لا يفسق به والثاني وقد تفقه على الأول إن أراد بعدم الفسق الجواز فهو مبني على أنه لا يجب التزام مذهب معين وامتناع التتبع شامل للملتزم وغيره، ويؤخذ منه تقييد الجواز السابق فيهما بما لم يؤد إلى تتبع الرخص.

ثم قال (مسألة اختلف في التقليد في أصول الدين) أي اختلف في التقليد في أصول الدين اي مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وغير ذلك مما سيأتي فقال كثير منهم، ورجحه الإمام الرازي والآمدي لا يجوز بل يجب النظر لأن المطلوب فيه اليقين قال الله تعالى لنبيه {فاعلم أنه لا إله إلا الله} [محمد: ١٩] وقد علم ذلك وقال تعالى للناس {واتبعوه لعلكم

تهتدون} [الأعراف: ١٥٨] ويقاس غير الوحدانية عليها، وقال العنبري وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي في الإيمان من الأعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتي الشهادة المنبئ عن العقد الجازم، ويقاس غير الإيمان عليه.

ثم قال (وقيل: النظر فيه حرام) اي وقيل النظر فيه حرام لأنه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد. أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه ههنا ففرض كفاية في حق المتأهلين له يكفي قيام بعضهم به، وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهي الشافعي وغيره من السلف رضي الله عنهم من الاشتغال بعلم الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وعلى كل من الأقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد، وإن كان آثما بترك النظر على الأول.

ثم قال (وعن الأشعري: لا يصح إيمان المقلد، وقال القشيري: مكذوب عليه، والتحقيق: إن كان آخذا لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكفي وإن كان جزما فيكفي خلافا لأبي هاشم) اي وعن الأشعري أنه لا يصح إيمان المقلد وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين؛ وقال

الأستاذ أبو القاسم القشيري في دفع التشنيع هذا مكذوب علي الاشعري، قال المصنف والتحقيق في المسألة الدافع للتشنيع أنه إن كان التقليد أخذ قول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم فلا يكفي إيمان المقلد قطعا لأنه لا إيمان مع أدنى تردد فيه. وإن كان التقليد أخذ قول الغير بغير حجة لكن جزما هذا هو المعتمد فيكفي إيمان المقلد عند الأشعري وغيره خلافا لأبي هاشم في قوله لا يكفي.

ثم قال (فليجزم عقده بأن العالم محدث وله صانع وهو الله الواحد) اي فليجزم المكلف عقده بأن العالم وهو ما سوى الله تعالى محدث ولا حاجة لزيادة بعضهم ما سوى الله وصفاته فإنها ليست غيره كما أنها ليست عينه. وله صانع ضرورة لأن المحدث لا بد له من محدث وهو الله الواحد إذ لو جاز كونه اثنين لجاز أن يريد أحدهما شيئا والآخر ضده. وإطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى {صنع الله الذي أتقن كل شيء} [النمل: ٨٨].

ثم قال (والواحد: الشيء الذي لا ينقسم ولا يشبه بوجه والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده، حقيقته مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن واختلفوا هل يمكن علمها في الآخرة؟) اي والواحد الشيء الذي لا ينقسم بوجه ولا يشبه به ولا بغيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه؛ والله تعالى قديم لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء إذ لو كان حادثا لاحتاج إلى محدث تعالى عن ذلك؛ حقيقته تعالى

مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن أي في الدنيا للناس، وقال كثير إنها معلومة لهم الآن لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته؛ واختلفوا هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها وبعضهم لا، والرؤية لا تفيد الحقيقة.

ثم قال (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) اي ليس الله بجسم ولا جوهر ولا عرض لأنه تعالى منزه عن الحدوث وهذه حادثة؛؛ ولم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان هذا من عطف الخاص على العام إذ القطر مكان مخصوص كالبلد، والأوان زمان مخصوص كزمان الزرع.

ثم قال (ثم أحدث هذا العالم من غير احتياج ولو شاء ما اخترعه لم يحدث بابتداعه في ذاته حادث -فعال لما يريد- ليس كمثله شيء وهو السميع البصير-) اي ثم أحدث هذا العالم المشاهد من السماوات والأرض من غير احتياج إليه، ولو شاء ما اخترعه فهو فاعل بالاختيار لا بالذات، لم يحدث بابتداعه في ذاته حادث كالتعب فليس كغيره محلا للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز {فعال لما يريد} [البروج: ١٦] و{ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: ١١].

ثم قال (القدر خيره وشره منه علمه شامل لكل معلوم وقدرته لكل مقدور. ما علم أنه يكون أراده وما لا فلا. بقاؤه غير مستفتح ولا متناه) اي القدر وهو ما يقع من العبد المقدر في الأزل خيره وشره كائن منه تعالى بخلقه وإرادته. علمه شامل لكل معلوم أي ما من شأنه أن يعلم ممكنا كان أو ممنعا جزئيات وكليات. وقدرته شاملة لكل مقدور أي ما من شأنه أن يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع. ما علم أنه يكون أي يوجد اراده أي أراد وجوده، وما لا أي وما علم أنه لا يوجد فلا يريد وجوده فالإرادة تابعة للعلم. بقاؤه تعالى غير مستفتح ولا متناه أي لا أول له ولا آخر.

ثم قال (لم يزل بأسمائه. وصفات ذاته ما دل عليها فعله من قدرة وعلم وحياة وإرادة أو التنزيه عن النقص من سمع وبصر وكلام وبقاء) اي لم يزل سبحانه موجودا بأسمائه أي بمعانيها وهي ما دل على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق؛ وبصفات ذاته وهي ما دل عليها فعله لتوقفه عليها من قدرة وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقها به، وعلم وهو صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقها به، وحياة وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها، وإرادة وهي صفة تخصص أحد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع؛ أو ما دل عليها التنزيه له تعالى عن النقص من سمع وبصر وهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم، وكلام وهو

صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله أيضا ويسميان اي الصفة والنظم بالقرآن أيضا، وبقاء وهو استمرار الوجود.

ثم قال (وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى وننزهه عند سماع المشكل ثم اختلف أئمتنا أنؤول أم نفوض منزهين مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح) اي كما في قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٥] {ويبقى وجه ربك} [الرحمن: ٢٧] {ولتصنع على عيني} [طه: ٣٩] {يد الله فوق أيديهم} [الفتح: ١٠] وقوله صلى الله عليه وسلم «إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء» «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها» رواهما مسلم.

ثم اختلف أئمتنا أنؤول المشكل أم نفوض معناه المراد إليه تعالى منزهين له عن ظاهره مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح في اعتقادنا المراد منه مجملا، والتفويض مذهب السلف وهو أسلم، والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أي أحوج إلى مزيد علم فيؤول في الآيات الاستواء بالاستيلاء، والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة.

ثم قال (القرآن كلامه غير مخلوق على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مقروء بألسنتنا) اي القرآن وهو كلامه تعالى القائم بذاته غير مخلوق وهو مع ذلك أيضا على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في صدورنا بألفاظه المخيلة مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة.

ثم قال (يثيب على الطاعة ويعاقب إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية) اي يثيب الله تعالى عبادة المكلفين على الطاعة فضلا ويعاقبهم إلا أن يغفر غير الشرك على المعصية عدلا لإخباره بذلك قال تعالى {فأما من طغى} [النازعات: ٣٧] {وآثر الحياة الدنيا} [النازعات: ٣٨] {فإن الجحيم هي المأوى} [النازعات: ٣٩] {وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى} [النازعات: ٤٠] {فإن الجنة هي المأوى} [النازعات: ٤١] {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} [النساء: ٤٨] وهذا الأخير مخصص لعمومات العقاب.

ثم قال (وله إثابة العاصي وتعذيب الطائع وإيلام الدواب والأطفال ويستحيل وصفه بالظلم) اي وله سبحانه إثابة العاصي وتعذيب المطيع وإيلام الدواب والأطفال لأنهم ملكه يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك

لإخباره بإثابة المطيع وتعذيب العاصي كما تقدم ولم يرد إيلام الدواب والأطفال في غير قصاص والأصل عدمه. ويستحيل وصفه بالظلم.

ثم قال (يراه المؤمنون يوم القيامة واختلف هل تجوز الرؤية في الدنيا وفي المنام) اي يراه سبحانه المؤمنون يوم القيامة قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في أحاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى {وجوه يومئذ ناضرة - إلى ربها ناظرة} [القيامة:٢٢-٢٣] والمخصصة لقوله تعالى {لا تدركه الأبصار} [الأنعام: ١٠٣]. أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون} [المطففين: ١٥]؛ واختلف هل تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا في اليقظة وفي المنام فقيل نعم، وقيل لا. أما الجواز في اليقظة فلأن موسى عليه السلام طلبها حيث قال {رب أرني أنظر إليك} [الأعراف: ١٤٣] وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى. والمنع لأن قومه طلبوها فعوقبوا. وأما المنع في المنام فلأن المرئي فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز قال لا استحالة لذلك في المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور .

واختلفت الصحابة في وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم وإليه استند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن أبي ذر «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال رأيت نورا». وقد ذكر

وقوعها في المنام الكثير من السلف منهم الإمام أحمد روي عنه أنه قال رأيت رب العزة في المنام فقلت يا رب ما أفضل ما يتقرب به المتقربون قال كلامي يا أحمد فقلت يا رب بفهم وبغير فهم قال بفهم وبغير فهم، وبالغ ابن الصلاح في إنكاره لما تقدم في المنع.

ثم قال (السعيد من كتبه في الأزل سعيدا، والشقي عكسه ثم لا يتبدلان ومن علم موته مؤمنا فليس بشقي) اي السعيد من كتبه الله في الأزل سعيدا أي لا في غيره والشقي عكسه أي من كتبه الله في الأزل شقيا لا في غيره؛ ثم لا يتبدلان أي المكتوبان في الأزل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى {يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب} [الرعد: ٣٩] أي أصله الذي لا يغير منه شيء كما قاله ابن عباس وغيره ؛ ومن علم الله موته مؤمنا فليس بشقي بل هو سعيد وإن تقدم منه كفر وقد غفر.

ثم قال (وأبو بكر رضي الله عنه ما زال بعين الرضا. والرضى والمحبة غير المشيئة والإرادة فلا يرضى لعباده الكفر ولو شاء ربك ما فعلوه) اي وأبو بكر رضي الله عنه ما زال بعين الرضا منه تعالى كما قال الأشعري وإن لم يتصف بالإيمان قبل تصديقه بالنبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن ؛ والرضا والمحبة من الله غير المشيئة والإرادة منه فإن معنى الأولين المترادفين

أخص من معنى الثانيين المترادفين إذ الرضا الإرادة من غير اعتراض والأخص غير الأعم، فلا يرضى لعباده الكفر مع وقوعه من بعضهم بمشيئته {ولو شاء ربك ما فعلوه} [الأنعام: ١١٢] وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والإرادة.

ثم قال (هو الرزاق. والرزق ما ينتفع به ولو حراما. بيده الهداية والإضلال. خلق الضلال والاهتداء وهو الإيمان. والتوفيق خلق القدرة الداعية إلى الطاعة، وقال إمام الحرمين: خلق الطاعة) اي هو الرزاق كما قال تعالى {إن الله هو الرزاق} [الذاريات: ٥٨] أي فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق بتعب فهو الرازق لنفسه أو بغير تعب فالله هو الرازق له ؛ والرزق بمعنى المرزوق ما ينتفع به في التغذي وغيره ولو كان حراما بغصب أو غيره، خلافا للمعتزلة في قولهم لا يكون إلا حلالا لاستناده إلى الله في الجملة والمستند إليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حراما.

بيده تعالى الهداية والإضلال وهما خلق الضلال وهو الكفر وخلق الاهتداء وهو الإيمان قال تعالى {ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء} [النحل: ٩٣] {من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم} [الأنعام: ٣٩] وزعمت المعتزلة أنهما بيد العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم إنه يخلق أفعاله؛

والتوفيق خلق القدرة الداعية إلى الطاعة وقال إمام الحرمين خلق الطاعة، والخذلان ضده فهو خلق القدرة على المعصية والداعية إليها أو خلق المعصية.

ثم قال (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد أخرة. والختم والطبع والأكنة: خلق الضلال في القلب) اي واللطف ما يقع عنده صلاح العبد اخرة بأن تقطع منه الطاعة دون المعصية؛ والختم والطبع والأكنة الواردة في القرآن نحو {ختم الله على قلوبهم} [البقرة: ٧] {طبع الله عليها بكفرهم} [النساء: ١٥٥] {جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه} [الكهف: ٥٧] عبارات عن معنى واحد وهو خلق الضلال في القلب كالإضلال.

ثم قال (والماهيات مجعولة وثالثها إن كانت مركبة) اي والماهيات للممكنات أي حقائقها مجعولة بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية بجعل الجاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية متقررة بذاتها، وثالثها مجعولة إن كانت مركبة بخلاف البسيطة.

ثم قال (أرسل الرب تعالى رسله بالمعجزات الباهرات . وخص محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه خاتم النبيين، المبعوث إلى الخلق أجمعين، المفضل على جميع العالمين، وبعده الأنبياء، ثم الملائكة عليهم السلام) اي أرسل الرب تعالى رسله

مؤيدين منه بالمعجزات الباهرات أي الظاهرات، وخص محمد صلى الله عليه وسلم منهم بأنه خاتم النبيين كما قال كتابه المبين {ولكن رسول الله وخاتم النبيين} [الأحزاب: ٤٠] المبعوث إلى الخلق أجمعين كما في حديث مسلم «وأرسلت إلى الخلق كافة» وفسر بالإنس والجن، وصرح الحليمي والبيهقي في الباب الرابع من شعب الإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة وفي الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه ؛ المفضل على جميع العالمين من الأنبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الأنبياء فيما ذكر، وبعده في التفضيل الأنبياء ثم الملائكة عليهم السلام فهم أفضل من البشر غير الأنبياء.

ثم قال (والمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. والتحدي الدعوى) اي والمعجزة المؤيد بها الرسل أمر خارق للعادة بأن يظهر على خلافها كإحياء ميت وإعدام جبل وانفجار الماء من بين الأصابع مقرون بالتحدي منهم مع عدم المعارضة من المرسل إليهم بأن لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق؛ والتحدي الدعوى للرسالة؛ فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي.

ثم قال (والإيمان تصديق القلب ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر، وهل التلفظ شرط أو شطر؟ فيه تردد) اي والإيمان تصديق القلب أي بما

علم مجيء الرسول به من عند الله، ولا يعتبر التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المنافق مؤمنا فيما بيننا كافرا عند الله تعالى قال تعالى {إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا} [النساء: ١٤٥] وهل التلفظ المذكور شرط للإيمان أو شطر منه فيه تردد للعلماء.

ثم قال (الإسلام أعمال الجوارح ولا تعتبر إلا مع الإيمان. والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) اي والإسلام اعمال الجوارح من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك ولا تعتبر إلا مع الإيمان؛ والإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

ثم قال (والفسق لا يزيل الإيمان. والميت مؤمنا فاسقا تحت المشيئة إما أن يعاقب ثم يدخل الجنة وإما أن يسامح بمجرد فضل الله أو مع الشفاعة) اي والفسق بأن ترتكب الكبيرة لا يزيل الإيمان خلافا للمعتزلة في زعمهم أنه يزيله ؛ والميت مؤمنا فاسقا بأن لم يتب تحت المشيئة إما أن يعاقب بإدخاله النار ثم يدخل الجنة لموته على الإيمان، وإما أن يسامح بأن لا يدخل النار بمجرد فضل الله أو بفضله مع الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم قال (وأول شافع وأولاه حبيب الله سيدنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) اي وأول شافع وأولاه يوم القيامة حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم، وله شفاعات أعظمها في تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف وهي مختصة به، الثانية في إدخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا، الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم، الرابعة في إخراج من أدخل النار من الموحدين ويشاركه فيها الأنبياء والملائكة والمؤمنون، الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها.

ثم قال (ولا يموت أحد إلا بأجله والنفس باقية بعد موت البدن. وفي فنائها عند القيامة تردد قال الشيخ الإمام: والأظهر لا تفنى أبدا. وفي عجب الذنب قولان وقال المزني الصحيح يبلى وتأول الحديث) اي ولا يموت أحد إلا بأجله وهو الوقت الذي كتب الله في الأزل، وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك؛ والنفس باقية بعد قتل البدن منعمة أو معذبة ؛ وفي فنائها عند القيامة تردد قيل تفنى عند النفخة الأولى كغيرها؛ قال الشيخ الإمام والد المصنف والأظهر أنها لا تفنى أبدا ؛ وفي عجب الذنب بفتح العين وسكون الجيم هل يبلى قولان المشهور منهما أنه لا يبلى لحديث الصحيحين «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم

القيامة».؛ قال المزني والصحيح أنه يبلى كغيره قال تعالى {كل شيء هالك إلا وجهه} [القصص: ٨٨] وتأول الحديث المذكور بأنه لا يبلى بالتراب.

ثم قال (وحقيقة الروح لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم فنمسك عنها) اي وحقيقة الروح وهي النفس لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم وقد سئل عنها لعدم نزول الأمر ببيانها قال تعالى {ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي} [الإسراء: ٨٥] فنمسك نحن عنها ولا نعبر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره.

ثم قال (وكرامات الأولياء حق، قال القشيري: ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد) اي وكرامات الأولياء وهم العارفون بالله تعالى حسبما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعرضون عن الانهماك في اللذات والشهوات حق أي جائزة وواقعة؛ قال القشيري: ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد وقلب جماد بهيمة قال المصنف وهذا حق يخصص قول غيره ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما إلا التحدي ومنع أكثر المعتزلة الخوارق من الأولياء.

ثم قال (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة) اي كمنكري صفات الله، وخلقه أفعال عباده، وجواز رؤيته يوم القيامة فهم عندنا مؤمنون، ومنا من كفرهم، أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة.

ثم قال (ولا نجوز الخروج على السلطان) اي ولا نجوز نحن الخروج على السلطان وجوزت المعتزلة الخروج على الجائر لانعزاله بالجور عندهم.

ثم قال (ونعتقد أن عذاب القبر وسؤال الملكين والحشر والصراط والميزان حق والجنة والنار مخلوقتان اليوم) اي ونعتقد أن عذاب القبر وهو للكافر والفاسق، وسؤال الملكين بعد رد روح الميت إليه عن ربه ودينه ونبيه فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر، والحشر للخلق بأن يحييهم الله تعالى بعد فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب، والصراط وهو جسر ممدود على ظهر جهنم فتجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار، والميزان وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الأعمال بأن توزن صحفها به حق للنصوص الواردة في ذلك؛

والجنة والنار مخلوقتان اليوم يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو {أعدت للمتقين} [آل عمران: ١٣٣] {أعدت للكافرين} [البقرة: ٢٤] وقصة آدم وحواء في إسكانهما الجنة وإخراجهما منها بالزلة وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء.

ثم قال (ويجب على الناس نصب إمام ولو مفضولا. ولا يجب على الرب سبحانه شيء) اي ويجب على الناس نصب إمام يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لإجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه صلى الله عليه وسلم ولم يزل الناس في كل عصر على ذلك ولو كان من ينصب مفضولا، فإن نصبه يكفي في الخروج عن عهدة النصب؛ وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل؛ وذهبت الخوارج إلى أنه لا يجب نصب إمام؛ والإمامية إلى وجوبه على الله تعالى؛ ولا يجب على الرب سبحانه شيء لأنه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أي الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بأن يفعل بعباده ما يقربهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون إلى حد الإلجاء ومنها الأصلح لهم في الدنيا من حيث: الحكمة والتدبير.

ثم قال (المعاد الجسماني بعد الإعدام حق) أي عود الجسم بعد الإعدام بأجزائه وعوارضه كما كان حق قال تعالى {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده}، وأنكرت الفلاسفة إعادة الأجسام وقالوا إنما تعاد الأرواح بمعنى أنها بعد موت البدن تعاد إلى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان وقوله بعد الإعدام وهو الصحيح وقيل: لا يعدم الجسم وإنما تفرق أجزاؤه.

ثم قال (ونعتقد أن خير الأمة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فعمر فعثمان فعلي أمراء المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين. وبراءة عائشة من كل ما قذفت به) اي لإطباق السلف على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة الأفضل بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي. ويدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه خلفه في أمر الرعية مع أنه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين؛ ونعتقد براءة عائشة رضي الله عنها من كل ما قذفت به لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى {إن الذين جاءوا بالإفك} [النور: ١١] الآيات.

ثم قال (ونمسك عما جرى بين الصحابة ونرى الكل مأجورين وأن الشافعي ومالكا وأبا حنيفة والسفيانين وأحمد والأوزاعي وإسحاق وداود وسائر المسلمين على هدى من ربهم) اي ونمسك عما جرى بين الصحابة من المنازعات

التي قتل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا ونرى الكل مأجورين في ذلك لأنه مبني على الاجتهاد في مسألة ظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده وإصابته وللمخطئ أجر على اجتهاده؛ ونرى ان الشافعي ومالكا وأبا حنيفة والسفيانين الثوري وابن عيينة وأحمد بن حنبل والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وداود الظاهري وسائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم في العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هم بريئون منه .قال المصنف وقول إمام الحرمين إن المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وإن خلافهم لا يعتبر محمله عند ابن حزم وأمثاله. وأما داود فمعاذ الله أن يقول إمام الحرمين أو غيره أن خلافه لا يعتبر، فلقد كان جبلا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والإحاطة بأقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت أتباعه.

ثم قال (وأن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إمام في السنة مقدم وإن طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم) اي ونرى أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وهو من ذرية أبي موسى الأشعري الصحابي إمام في السنة أي الطريقة المعتقدة مقدم فيها على غيره كأبي منصور الماتريدي ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو بريء منه. ونرى أن طريق الشيخ أبي القاسم الجنيد سيد الصوفية علما وعملا

وصحبه طريق مقوم فإنه خال عن البدع دائر على التسليم والتفويض والتبري من النفس.

ثم قال (ومما لا يضر جهله وتنفع معرفته: الأصح أن وجود الشيء عينه، وقال كثير منا: غيره) اي ومما لا يضر جهله في العقيدة وتنفع معرفته الأصح الذي هو قول الأشعري وغيره ان وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله تعالى أو ممكنا وهو الخلق عينه أي ليس زائدا عليه؛ وقال كثير من المتكلمين غيره أي زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وإن لم يخل عنهما. وأشار بقوله منا إلى قول الحكماء إنه عينه في الواجب وغيره في الممكن.

ثم قال (فعلى الأصح المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت وكذا على الآخر عند أكثرهم) اي فعلى الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج بشيء ولا ذات ولا ثابت أي لا حقيقة له في الخارج وإنما يتحقق بوجوده فيه؛ وكذا على الآخر عند أكثرهم أي أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شيء أي حقيقة متقررة؛

ثم قال (وأن الاسم عين المسمى و أن أسماء الله تعالى توقيفية) اي والأصح أن الاسم عين المسمى وقيل: غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلا غيرها بلا شك

والمراد بالأول المنقول عن الأشعري في اسم الله أن مدلوله الذات من حيث هي، بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال لا يفهم من اسم الله سواه بخلاف غيره من الصفات فيفهم منها زيادة على الذات من علم وغيره؛ و الأصح أن أسماء الله تعالى توقيفية من الشرع وقالت المعتزلة يجوز أن تطلق عليه الأسماء اللائق معناها به وإن لم يرد بها الشرع ومال إلى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني.

ثم قال (وأن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، خوفا من سوء الخاتمة والعياذ بالله لا شكا في الحال) اي والأصح أن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله أي يجوز له أن يقول ذلك بل يؤثره على الجزم كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه خوفا من سوء الخاتمة المجهولة وهو الموت على الكفر والعياذ بالله تعالى، لا شكا في الحال في الإيمان فإنه في الحال متحقق له جازم باستمراره عليه إلى الخاتمة التي يرجو أحسنها ومنع أبو حنيفة وغيره أن يقول ذلك لإيهامه الشك في الحال في الإيمان.

ثم قال (وأن ملاذ الكافر استدراج) اي والأصح أن ملاذ الكافر أي ما ألذه الله به من متاع الدنيا استدراج من الله له حيث يلذه مع علمه بإصراره على الكفر إلى الموت فهي نقمة عليه يزداد بها عذابه وقالت المعتزلة إنه نعمة يترتب عليها الشكر.

ثم قال (وأن المشار إليه بأنا الهيكل المخصوص. وأن الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ثابت) اي والأصح أن المشار إليه بأنا الهيكل المخصوص المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم هو النفس لأنها المدبرة؛ و الأصح أن الجوهر هو الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ ثابت في الخارج وإن لم ير عادة إلا بانضمامه إلى غيره ونفى الحكماء ذلك.

ثم قال (وانه لا حال أي لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وإمام الحرمين) اي والأصح أنه لا حال. والحال صفة لموجود لا يوصف بوجود ولا عدم وجمهور المتكلمين على نفيها خلافا للقاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين في قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك.

ثم قال (وأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجودية؛ وأن العرض لا يقوم بالعرض. ولا يبقى زمانين.ولا يحل محلين) اي و الأصح أن النسب جمع نسبة والإضافات أمور اعتبارية لا وجودية، والمراد بالنسب والاضافة هي المقولات العشر وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال. فكلها امور اعتبارية لا وجودية. ثم إن عطف الإضافات على النسب من عطف الخاص على العام فإن النسب ما يتوقف تعقلها على تعقل غيرها

وتختص الإضافة بأن كلا من طرفيها نسبة كالأبوة والبنوة. والمراد بالامر الاعتباري ما لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبرا.

والأصح أن العرض لا يقوم بالعرض وإنما يقوم بالجوهر، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض إلا أنه بالآخرة تنتهي سلسلة الأعراض إلى جوهر. و الأصح أن العرض لا يبقى زمانين بل ينقضي ويتجدد مثله بإرادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة أنه أمر مستمر باق وقال الحكماء إنه يبقى إلا الحركة والزمان بناء على أنه عرض. والأصح أن العرض لا يحل محلين فسواد أحد المحلين مثلا غير سواد الآخر وإن تشاركا في الحقيقة.

ثم قال (وأن المثلين لا يجتمعان كالضدين بخلاف الخلافين، وأما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) اي والأصح أن العرضين المثلين بأن يكونا من نوع لا يجتمعان في محل واحد خلافا للمعتزلة كالضدين فإنهما لا يجتمعان كالسواد والبياض بخلاف الخلافين وهما أعم من الضدين فإنهما يجتمعان من حيث الأعمية كالسواد والحلاوة وفي كل من الأقسام يجوز ارتفاع الشيئين، أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان كالقيام وعدمه.

ثم قال (وأن أحد طرفي الممكن ليس أولى به؛ وأن الباقي محتاج إلى السبب وينبني على أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر الإمكان أو الحدوث أو هما جزآ علة أو الإمكان بشرط الحدوث وهي أقوال) اي والأصح أن أحد طرفي الممكن وهما الوجود والعدم ليس أولى به من الآخر بل هما بالنظر إلى ذاته جوهرا كان أو عرضا على السواء؛ والأصح أن الممكن الباقي محتاج في بقائه إلى السبب أي المؤثر، وقيل لا، وينبني هذا الخلاف على أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر الإمكان أي استواء الطرفين بالنظر إلى الذات، أو الحدوث أي الخروج من العدم إلى الوجود، أو الامكان والحدوث معا على أنهما جزءا علة، أو الإمكان بشرط الحدوث وهي أقوال.

ثم قال (والمكان قيل السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر المحوى، وقيل: بعد موجود ينفذ فيه الجسم، وقيل: بعد مفروض وهو الخلاء؛ والخلاء جائز والمراد منه: كون الجسمين لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما) اي والمكان الذي لا خفاء في أن الجسم ينتقل عنه وإليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا بد بالمماسة أو النفوذ اختلف في ماهيته قيل هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه وقيل هو بعد موجود ينفذ فيه الجسم ؛ وقيل هو بعد مفروض أي يفرض فيه ما ذكر من نفوذ

بعد الجسم فيه وهو أي البعد المفروض الخلاء. والخلاء جائز، والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذي هو معنى البعد المفروض الذي هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل.

ثم قال (والزمان قيل: جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وقيل: فلك معدل النهار، وقيل: عرض، فقيل حركة معدل النهار، وقيل مقدار الحركة والمختار أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام) اي والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم أي ليس بمركب ولا جسماني أي ولا داخل في الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة؛ وقيل: فلك معدل النهار وهو جسم سميت دائرته أي منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها؛ وقيل عرض فقيل حركة معدل النهار؛ وقيل: مقدار الحركة المذكورة ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها؛ والمختار أنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام من الأول بمقارنته للثاني كما في آتيك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والأقوال قبله للحكماء.

ثم قال (ويمتنع تداخل الأجسام؛ وخلو الجوهر عن جميع الأعراض؛ والجوهر غير مركب من الأعراض؛ والأبعاد متناهية) اي ويمتنع تداخل الأجسام أي دخول بعضها في بعض وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء في العظم؛ و

يمتنع خلو الجوهر مفردا كان أو مركبا عن جميع الأعراض بأن لا يقوم به واحد منها ؛ والجوهر المركب وهو الجسم غير مركب من الأعراض لأنه لا يقوم بنفسه بخلافها؛ والأبعاد للجوهر من الطول والعرض والعمق متناهية أي لها حدود تنتهي إليها.

ثم قال (والمعلول قال الأكثر يقارن علته زمانا، والمختار وفاقا للشيخ الإمام يعقبها مطلقا وثالثها إن كانت وضعية لا عقلية، أما الترتيب رتبة فوفاق؛) اي والمعلول قال الأكثر يقارن علته زمانا عقلية كانت أو وضعية ؛ والمختار وفاقا للشيخ الإمام والد المصنف يعقبها مطلقا وثالثها يعقبها إن كانت وضعية لا عقلية فيقارنها؛ أما ترتيب المعلول على العلة رتبة فوفاق.

ثم قال (واللذة حصرها الإمام والشيخ الإمام في المعارف وقال ابن زكريا هي: الخلاص من الألم وقيل: إدراك الملائم، والحق أن الإدراك من ملزومها. ويقابلها الألم) اي واللذة الدنيوية حصرها الإمام الرازي والشيخ الإمام والد المصنف في المعارف ما يعرف أي يدرك، قالا: وما يتوهم اي يقع في الوهم من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الألم فلذة الأكل والشرب والجماع دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المني لأوعيته ولذة الاستعلاء والرياسة دفع ألم القهر والغلبة. وقال ابن زكريا الطبيب هي

الخلاص من الألم بدفعه كما تقدم؛ وقيل: هي إدراك الملائم من حيث الملاءمة، والحق أن الإدراك ملزومها لا هي؛ ويقابلها الألم فهو على الأخير إدراك غير الملائم.

ثم قال (وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن، لأن ذاته إما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيئا) اي وما تصوره العقل إما واجب أو ممتنع أو ممكن لأن ذاته إما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيئا من وجوده أو عدمه والأول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن.

ثم قال (خاتمة: أول الواجبات المعرفة وقال الأستاذ: النظر المؤدى إليها والقاضي: أول النظر، وابن فورك وإمام الحرمين: القصد إلى النظر) اي خاتمة في مبادئ التصوف المصفي للقلوب وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار ما سواه افتتح المصنف بأس العمل فقال أول الواجبات المعرفة أي معرفة الله تعالى لأنها مبنى سائر الواجبات إذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب؛ وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني اول الواجبات النظر المؤدي إليها لأنه مقدمتها؛ والقاضي أبو بكر الباقلاني هو أول النظر لتوقف النظر على أول أجزائه؛ وابن فورك وإمام الحرمين هو القصد إلى النظر لتوقف النظر على قصده.

ثم قال (وذو النفس الأبية يربأ بها عن سفساف الأمور ويجنح إلى معاليها) اي وذو النفس الأبية أي التي تأبى إلا العلو الأخروي يربأ بها أي يرفعها بالمجاهدة عن سفساف الأمور أي دنيئها من الأخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال، ويجنح بها إلى معاليها كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال. جاء في الحديث «إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفسافها» رواه البيهقي في شعب الإيمان والطبراني في الكبير والأوسط.

ثم قال (ومن عرف ربه تصور تبعيده وتقريبه فخاف ورجى فأصغى إلى الأمر والنهي فارتكب واجتنب، فأحبه مولاه، فكان سمعه وبصره ويده التي يبطش بها، واتخذه وليا إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه) اي ومن عرف ربه بما يعرف به من صفاته تصور تبعيده لعبده بإضلاله وتقريبه له بهدايته فخاف عقابه ورجا ثوابه فأصغى إلى الأمر والنهي عنه فارتكب مأموره واجتنب منهيه فأحبه مولاه فكان مولاه سمعه وبصره ويده التي يبطش بها واتخذه وليا إن سأله أعطاه وإن استعاذ به أعاذه.

ثم قال (ودنيء الهمة لا يبالي فيجهل فوق جهل الجاهلين، ويدخل تحت ربقة المارقين فدونك صلاحا أو فسادا ورضا أو سخطا وقربا أو بعدا وسعادة أو شقاوة

ونعيما أو جحيما. وإذا خطر لك أمر فزنه بالشرع، فإن كان مأمورا فبادر، فإنه من الرحمن، فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية فلا عليك) اي ودنيء الهمة بأن لا يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الأمور لا يبالي بما تدعوه نفسه إليه من المهلكات فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين من الدين أي عروتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الموحدة فدونك أيها المخاطب صلاحا منك أو فسادا، ورضا عنك أو سخطا، وقربا من الله أو بعدا، وسعادة منه أو شقاوة، ونعيما منه أو جحيما؛ وإذا خطر لك أمر أي ألقى في قلبك فزنه بالشرع ولا يخلو أن يكون مأمورا به أو منهيا عنه أو مشكوكا فيه. فإن كان مأمورا به فبادر إلى فعله فإنه من الرحمن فإن خشيت وقوعه لا إيقاعه على صفة منهية كعجب أو رياء فلا عليك في وقوعه عليها من غير قصد لها.

ثم قال (واحتياج استغفارنا إلى استغفار لا يوجب ترك الاستغفار ومن ثم قال السهروردي: اعمل وإن خفت العجب مستغفرا منه) اي واحتياج استغفارنا إلى استغفار لنقصه بغفلة قلوبنا معه لا يوجب ترك الاستغفار منا ومن ثم قال السهروردي لمن سأله أنعمل مع خوف العجب ولا نعمل حذرا منه اعمل وإن خفت العجب مستغفرا .

ثم قال (وإن كان منهيا فإياك فإنه من الشيطان فإن ملت فاستغفر؛ وحديث النفس، ما لم يتكلم أو يعمل، والهم مغفوران) اي وإن كان الخاطر منهيا عنه فإياك أن تفعله فإنه من الشيطان فإن ملت إلى فعله فاستغفر الله تعالى من هذا الميل؛ وحديث النفس ما لم يتكلم أو يعمل به والهم منها بفعله ما لم تتكلم أو تعمل مغفوران قال صلى الله عليه وسلم «إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم يعمل أو يتكلم به» رواه الشيخان.

ثم قال (فإن لم تطعك الأمارة فجاهدها فإن فعلت فتب فإن لم تقلع لاستلذاذ أو كسل فتذكر هاذم اللذات وفجاءة الفوات، أو لقنوط فخف مقت ربك واذكر سعة رحمته واعرض التوبة ومحاسنها وهي الندم وتتحقق بالإقلاع وعزم أن لا يعود وتدارك ممكن التدارك. وتصح ولو بعد نقضها عن ذنب ولو صغيرا مع الإصرار على آخر ولو كبيرا عند الجمهور) اي وإن لم تطعك النفس الأمارة بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لحبها فجاهدها وجوبا لتطيعك في الاجتناب فإن فعلت الخاطر المذكور لغلبة الأمارة عليك فتب على الفور وجوبا فإن لم تقلع عن فعل الخاطر المذكور لاستلذاذ به أو كسل عن الخروج منه فتذكر هاذم اللذات وفجأة الفوات أي تذكر الموت وفجأته المفوتة للتوبة؛

أو لم تقلع لقنوط من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت فخف مقت ربك واذكر سعة رحمته التي لا يحيط بها إلا هو واعرض على نفسك التوبة ومحاسنها أي ما تتحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل ويعفي عنك فضلا منه تعالى وهي أي التوبة الندم على المعصية وتتحقق بالإقلاع عنها وعزم أن لا يعود إليها وتدارك ممكن التدارك من الحق الناشئ عنها كحق القذف فتداركه بتمكين مستحقه من المقذوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرئ منه فإن لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقه موجودا سقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لآدمي وكذا يسقط شرط الإقلاع في توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر فالمراد بتحقق التوبة بهذه الأمور أنها لا تخرج فيما تتحقق به عنها إلا أنه لا بد منها في كل توبة، وتصح التوبة ولو بعد نقضها عن ذنب ولو كان صغيرا مع الإصرار على ذنب آخر ولو كان كبيرا عند الجمهور.

ثم قال (وإن شككت أمأمور أم منهي، فأمسك ومن ثم قال الجويني في المتوضئ يشك أيغسل ثالثة أم رابعة لا يغسل) اي وإن شككت في الخاطر أمأمور به أم منهي عنه فأمسك عنه حذرا من الوقوع في المنهي ومن ثم قال الشيخ أبو محمد الجويني في المتوضئ يشك أيغسل غسلة ثالثة فيكون مأمورا بها أم رابعة فيكون منهيا عنها لا يغسل خوف الوقوع في المنهي عنه.

ثم قال (وكل واقع بقدرة الله وإرادته. وهو خالق كسب العبد قدر له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع، فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) اي وكل واقع في الوجود ومن جملته الخاطر وفعله وتركه بقدرة الله تعالى وإرادته هو خالق كسب العبد أي فعله الذي هو كاسبه لا خالقه قدر الله له قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا للإبداع بخلاف قدرة الله فإنها للإبداع لا للكسب فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذي يخلقه الله عقب قصده له. وهذا أي كون فعل العبد مكتسبا له مخلوقا لله توسط بين قول المعتزلة أن العبد خالق لفعله لأنه يثاب ويعاقب عليه وبين قول الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع.

ثم قال (ومن ثم الصحيح أن القدرة لا تصلح للضدين وأن العجز صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا العدم والملكة) اي ومن ثم الصحيح أن القدرة من العبد لا تصلح للضدين وإنما تصلح للتعلق بأحدهما الذي يقصد والصحيح أيضا أن العجز من العبد صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا تقابل العدم والملكة.

ثم قال (ورجح قوم التوكل وآخرون الاكتساب وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار ومن ثم قيل إرادة التجريد مع داعية الأسباب شهوة

خفية وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية وقد يأتي الشيطان باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب أو بالكسل والتهاهن في صورة التوكل والموفق يبحث عن هذين ويعلم أنه لا يكون إلا ما يريد ولا ينفعنا علمنا بذلك إلا أن يريد الله سبحانه وتعالى) اي ورجح قوم التوكل من العبد على الاكتساب وآخرون الاكتساب على التوكل وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه أي تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل في حقه أرجح ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر فالاكتساب في حقه أرجح حذرا من التسخط والاستشراف؛

ومن ثم قيل قولا مقبولا إرادة التجريد مع داعية الأسباب من الله شهوة خفية من المريد. وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية وقد يأتي الشيطان للإنسان باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب أو بالكسل والتهاهن في صورة التوكل؛ والموفق يبحث عن هذين الأمرين اللذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كيدا منه لعله يسلم منهما، ويعلم مع بحثه عنهما أنه لا يكون إلا ما يريد الله كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما ولا ينفعنا علمنا بذلك المعلوم الذي ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع إلا أن يريد الله سبحانه وتعالى نفعنا به بأن يوفقنا لأن نأتي به خالصا من العجب وغيره من الآفات.

ثم قال (وقد تم جمع الجوامع علما المسمع كلامه آذانا صما الآتي من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى مجموعا جموعا وموضوعا لا مقطوعا فضله ولا ممنوعا ومرفوعا عن همم الزمان مدفوعا فعليك بحفظ عبارته لا سيما ما خالف فيها غيره وإياك أن تبادر بإنكار شيء قبل التأمل والفكرة أو أن تظن إمكان اختصاره، في كل ذرة درة فربما ذكرنا الأدلة في بعض الأحايين إما لكونها مقررة في مشاهير الكتب على وجه لا يبين أو الغرابة أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين وربما أفصحنا بذكر أرباب الأقوال فحسبه الغبي تطويلا يؤدي إلى الملل وما درى أنا إنما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهمم العوال فربما لم يكن القول مشهورا عمن ذكرناه أو كان قد عزي إليه على الوهم سواه أو غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه بحيث إنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر اللهم إلا أن يأتي رجل مبذر مبتر فدونك مختصرا بأنواع المحامد حقيقا وأصناف المحاسن خليقا جعلنا الله به مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا)

هذا آخر كتاب روضة الجامع الشارح متن جمع الجوامع للامام تاج الدين السبكي رحمه الله مقتبسا من مصادر ومراجع ذكرتها في اول الكتاب على طريقي التسهيل والاختصار اهمها وأغلبها شرح الجلال المحلي أبقيت ما فيه من العبارات لما ظننته سهلا للطالبين وغيرت مافيه من الاعرابات لما خلته عسرا لهم مع التمسك

بطريق الاختصار في كل منهما. ثم لما لم اجد من شرح المحلي سبيلا انتقلت الى تلك المصادر والمراجع تشنيف المسامع لبدرالدين الزركشي ثم الغيث الهامع لابن العراقي ثم الدرر اللوامع للكوراني وحاشية العطار وحاشية البناني وغيرها مما قد ذكرت في المقدمة وغيره. وكان الفراغ منه في ليلة الخميس السادس والعشرين من رمضان سنة الف واربعمائة وست واربعين من الهجرة النبوية في المعهد الاسلامي نهضة العلوم في بنتن اندونيسيا فجزى الله عنا صاحب جمع الجوامع واصحاب الشروح والحواشي وجميع مشايخى واصولى احسن الجزاء واياه أسأل ان يجعل روضة الجامع كجمع الجوامع في النفع والبركة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين.

فهرست

قل ان هدى الله هو الهدى-١

بسم الله الرحمن الرحيم-٢

الكلام في المقدمات-٤

الكتاب الأول في الكتاب ومباحث الأقوال-٥٠

باب المنطوق والمفهوم-٥٨

مسألة من الألطاف-٧٦

باب الأمر والنهي-١٤٨

باب العام والخاص-١٧١

باب التخصيص-١٩٠

المطلق والمقيد-٢٢٤

الظاهر والمؤول-٢٣٠

المجمل-٢٣٥

البيان والمبين-٢٤٣

النسخ-٢٥٠

الكتاب الثاني في السنة-٢٧٠

الكتاب الثالث في الإجماع-٣٣٠

الكلام في الأخبار-٢٧٧

الكتاب الرابع في القياس-٣٤٧

مسالك العلة-٣٧٩

الكتاب الخامس في الاستدلال-٤٤٠

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح-٤٥٥

الكتاب السابع: في الاجتهاد-٤٧٩

هذا آخر كتاب-٥٣٣

ترجمة المؤلف-٥٣٧

ترجمة الشيخ عماد الدين عثمان البنتني الجاوي الشافعي

هو عماد الدين عثمان البنتني بن شرمانة بن محمد عرش بن سلمين. او عماد الدين عثمان البنتني بن شرمانة بن آمنة بنت خيران. وامه شعارة بنت شاطبي بن مرحبا بن طيب. او شعارة بنت آمنة بنت محمد بن مرضي. او شعارة بنت آمنة بنت أرمونة بنت عثمان بن بنضا. نشأ وترعرع في بيئة دينية قوية متعصبة في وسط أسرة بني عثمان بن بنضا في جمفاكا كريسيك تنجرانج بنتن.

ولد في بنتن سنة ١٣٩٦ هـ فقد تعلم في بلده تحت تربية اسرته قبل سفره لطلب العلم القرآن والخط والاملاء والانشاء والنحو والصرف وسيرة المصطفي والفقه الأولي والحديث في مجالس بني عثمان ومدرسة الحكمة من الشيخة آمنة بنت محمد والشيخ شمعون بن سانيم (زوج جدته آمنة بنت محمد بعد وفاة جده شاطبي) والشيخة شعارة بنت شاطبي والشيخ محمد شافعي بن بشرى (زوج امه شعارة بنت شاطبي بعد فراقها بأبيه) والشيخة عائشة بنت محمد (أخت جدته آمنة) والشيخ شريف جوهاري بن نائب (صهر اخت جدته المذكورة مطيرة) والشيخ محفوظ بن محمد (زوج اخت امه مشرفة) والشيخ زين الدين بن صالح (زوج اخت امه أم كلثم) والشيخ محفوظ بن شاطبي (خاله) والشيخ مصطفي بن جاري والشيخ راسخون في العلم والشيخ سكماوي والشيخة ذرية والشيخة معاينة والشيخ صبراوي والشيخ خلدي والشيخ شمباس اتماجا وغيرهم.

ثم ذهب إلى طلب العلم خارج بلده وهو ابن خمس عشرة سنة، فتعلم في المعهد الاسلامي اصحاب الميمنة ترتا ياسا حين يتعلم هناك ابن خالته الشيخ عبد المعيد بن زين الدين بن صالح كما تعلم هناك قبله وبعده افراد من أولاد خالته كالشيخ صلاح الدين بن زين الدين ومكرم بن زين الدين ورحيمة بنت زين الدين تحت تربية الشيخ محمد شنواني بن عبد العزيز البنتني والشيخ عبد الله بن عبد العزيز البنتني والشيخ شبلي بن عبد العزيز البنتني والشيخ مرقوي البنتني والشيخ سحيمي بن كمسدين البنتني والشيخ عثمان رافع الدين البنتني والشيخ ديلامي بن عبدالله البنتني والشيخ مخلص وغيرهم. ثم تعلم في المعهد الاسلامي رياض الألفية فنديغلانج تحت تربية الشيخ سنجا بن كسمين البنتني والشيخ مالك البنتني وغيرهما كما تعلم هناك قبله ابن خاله الشيخ احياد بن جوهاري وابن خالته بهيج بن شريف جوهاري، ثم تعلم في المعهد الاسلامي دار الحكمة الشيخ جيلي وولونج سريوو سيرانج تحت تربية الشيخ مفتي بن اسنوي البنتني صاحب كتاب أمثلة الاعراب حين يتعلم هناك ابن خالته دائل معروف وابن عمته محمد ثاني. ثم تعلم في المعهد الاسلامي الطاهرية سيرانج تحت تربية الشيخ حصوري بن طاهر البنتني الى سنة ٢٠٠١ م حين يتعلم هناك ابن خاله الشيخ عبد الفتاح بن محفوظ بن شاطبي وقد تعلم هناك قبله بنو خالته الشيخ ابو نعمان بن حميدي بن صالح ومألوف بن محفوظ بن محمد ومطرف بن حميدي بن صالح.

وفي خلال تعلمه في تلك المعاهد وبعده فقد ذهب لتعلم كتاب خاص او فن مخصوص الى مشايخ منهم الشيخ رشدي البنتني والشيخ رافع الدين البنتني والشيخ محمد دمياطي بن محمد امين البنتني والشيخ احمد بسطامي بن جاسوتا البنتني والشيخ اوباي حسن بصري الكرواني والشيخ بدرو صفي الله الوردياني والشيخ واسع بن انوار البنتني والشيخ صلاح الدين حميد الله الكاليووني والشيخ حمزة البنتني والشيخ احمد جنيدي البنتني والشيخ سخاري البنتني والشيخ غمراوي البنتني والشيخ مهتدي بن دمياطي البنتني والشيخ مصطفي نيعمة الله الاسكندري والشيخ محمد بن ابراهيم بن عبد الباعث الكتاني والشيخ زين المتقين البنتني وغيرهم.

الف كتبا في فنون شتى منها الفكرة النهضية في اصول وفروع اهل السنة والجماعة ومنها الشرح الميمون في شرح الجوهر المكنون ومنها المناهج الصفية في شرح الألفية ومنها روضة الجامع في شرح جمع الجوامع ومنها المكتفي في شرح نهاية الزين ومنها الابانة في شرح متن الرحبية ومنها روح المنطقي في شرح السلم المنورق ومنها الانوار البنتنية في اختلاف علماء البصرة والكوفة ومنها الفتح المنير في شرح منظومة التفسير ومنها المهمة في شرح متن البيقونية ومنها تلخيص الحصول في علم الأصول ومنها الجلالية في القواعد الفقهية ومنها النيل الكامل في شرح متن العوامل ومنها نهاية المقصود في شرح نظم المقصود ومنها السلطنة المرضية في فقه السياسة

ومنها فقه الحضارة ومنها البرهان الى تجويد القرآن ومنها التعارف في علم التصوف ومنها تحفة الناظرين في المنطق ومنها فتح الغفور في ابيات البحور ومنها منهاج النسابين ومنها البيان الذهبي ومنها المواهب اللدنية ومنها المعارف الربانية ومنها اعانة الاخيار ومنها كشف الفضيحة العلمية لتاريخ ونسب باعلوي وغيرها.

يشتغل حاليا منصب رئيس لجنة الفتوى في مجلس علماء إندونيسيا بمقاطعة بنتن. عضو مجمع فقهاء جاوة وخادم طلبة العلم في المعهد الاسلامي نهضة العلوم كريسيك بنتن.

ماقاله العلماء عنه شعرا:

قال الشيخ عبد الغالب المندوري من مادورا معترفا بان الشيخ عماد الدين عثمان البنتني من المجددين:

ياخير من دخل الفؤاد لوعينا * فالله ينصركم لرفع الخبثا

تم الدليل بطرفي العلوم * انت المجدد كالسيوف معنثا

انت العماد عمادنا متحصنا * ذب الهجوم من العقود وارثا

فالله يبقيك العلا والصحة * طول الحياة والنجا يا حادثا

قال الشيخ طلحة المالاني من مالانج جاوة الشرقية معترفا بأنه امام:

عماد الدين أنت لنا إمام ❋ لرد الكذب والمستهزئينا

تنبهنا من النوم الطويل ❋ لرد تقولات الكاذبين

بحوثك عن سلاسل بعض قوم ❋ تبين عن حقيقة مدعينا

بهااكتشفت أكاذب الذين ❋ قد انتسبوا الى الهادى نبينا

قد افتخروا بأنساب وقامو ❋ بنشر خرافة فى التابعينا

قال الشيخ نور خالص الدرماوي من اندرامايو جاوة الغربية:

اعلموا اخوانى يا أن باعلوى ❋ نسبه منقطع للنبوى

كذا أفادنا حديث السن ❋ الشيخ عماد الدين عثمان البنتنى

وكلنا متابع لقوله ❋ لأنه معز رسول الله

جزاه الله أحسن الجزاء ❋ ودخله الجنان جم النعماء

قال الشيخ عمر صنهاجي البربسي من بربس جاوة الوسطى:

ثم بان الامر انهم ليسوا من الذرية ❋ الى المصطفى وحكم الله قائم يمضي

وذاك كما قال عماد الدين المتقي ❋ علامتنا يعلو على أوهام الكذب

قال الشيخ جنيدي الجتفولي البنتني رئيس لجنة الفتوى في مجلس علماء اندونيسيا المركزي:

ان العماد احد الشبان الحاذق ❊ وعلمه منتشر من فج عميق

ما قاله العلماء عنه نثرا:

قال الشيخ عبد الحي ناصوحي الباروسي البنتني:

"إنه كاتب ومفكر، وناقد للكتب، وقد أتقن بالتأكيد في الفنون المفروضة تأهلها مثل النحو والصرف، والبلاغة، والمنطق، والتاريخ، وغيره، وهو أمر مشاهد للشيخ لا شك فيه".[١]

قال الأستاذ الدكتور احمد زهراء أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة سونان امبيل سورابايا ورئيس بجامعة مدرسة دار العلوم الإسلامية الداخلية جومبانج بجاوة الشرقية:

"لقد أشرفت على عشرات الدكاترة، ولم أقابل قط من هو بمثل براعة الشيخ عماد الدين في البحث العلمي. إنه مذهل، بل استثنائي. لقد بدأ أبحاثه منذ القرن الثالث

[1] https://rminubanten.or.id/seputar-penelitian-ilmiah-kh-imaduddin-utsman-tentang-nasab-habib-1/

الهجري، متتبعا جميع النصوص. والله أكبر، إنني مندهش من مثابرته وقدرته وعزيمته، وقد أثبتت نتائجه.[٢]

وقال الكاتبة البارزة نور العزيزة:

"يعد الشيخ عماد الدين رمزا للجذور الشعبية في نهضة العلماء الذين يتملكون الذكاء والدقة والقدرة على قراءة كتب متنوعة باللغة العربية."[٣]

قال ماغون ويهارجو كوسومو:

"ان عالما من نوسانتارا عماد الدين عثمان أعلم في علم النسب من الشيخ علي جمعة".[٤]

قال الشيخ حمدان سحيمي البنتني:

هو واحد من عشرات العلماء الإندونيسيين الذين يصرون على مواصلة التقاليد الفكرية التي ورثوها عن أسلافهم.[٥]

قال الشيخ الدكتور عبيد الله تمام منجي من رمبانج جاوة الوسطى:

---

[2]https://rminubanten.or.id/pengakuan-akademik-prof-ahmad-zahro-atas-penelitian-genealogi-kiai-imaduddin-ketelitian-yang-mengguncang-kesahihan-nasab-ba-alawi/
[3] https://rminubanten.or.id/kiai-imaduddin-itu-membongkar-nasab-baalawi-bukan-yang-lain/
[4] https://suaranasional.com/2024/07/24/soal-ilmu-nasab-forum-pembela-trah-walisongo-kh-imaduddin-lebih-alim-daripada-syaikh-ali-jumah-mesir/
[5] https://rminubanten.or.id/membaca-nalar-kitab-al-fikrah-al-nahdliyah-karya-kiai-imadudin-utsman-al-bantani/

وكان الشيخ عماد الدين عثمان مجددا بعد الشيخ هاشم أشعري بمائة عام.[6]

له زوجة اسمها ستي محبوبة مشرفة بنت مشتار بن زمار وله منها ستة اولاد نبيلة واحمد وزهراء ومحمد وخديجة وتاج العرش وله ايضا زوجة اسمها ستي أخيرة بنت احمد سوكردي بن عبد الكريم وله منها ابنة فاطمة وابن فتاح الله.

[6] https://www.youtube.com/watch?v=QyRCydAhuCM